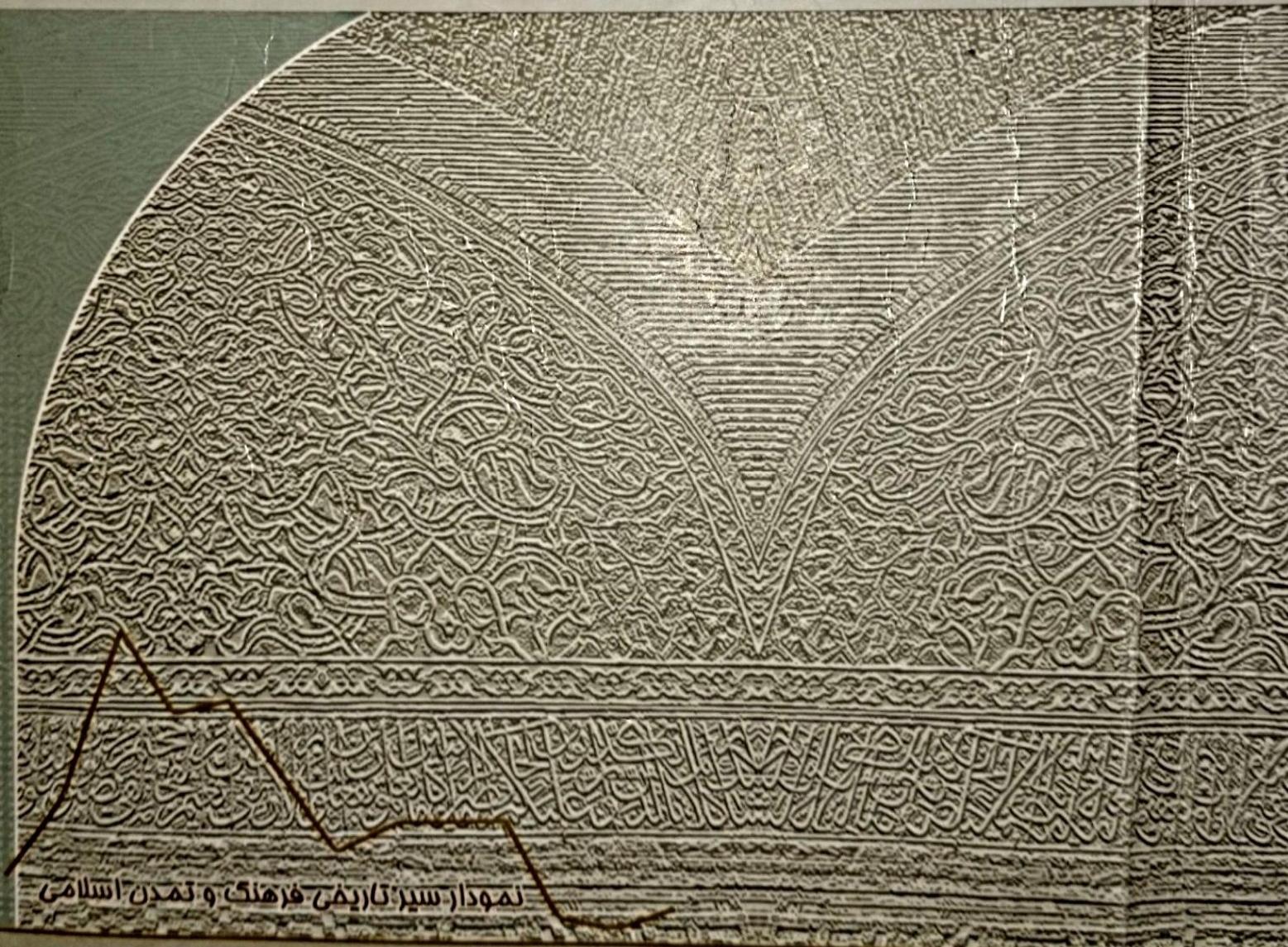




فرهنگ و تمدن اسلامی

دکتر علی کربلائی



نمودار سید تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ



فرهنگ و نهضت اسلامی

بن افکم ڈاکٹر
کتابخانہ اسلامیہ علوم و فنون مازندران
بیرونی ۱۳۸۴ ثبت شد
۱۳۷۱

دکتر علی اکبر ولایتی

ولایتی، علی اکبر، ۱۳۷۲

فرهنگ و تمدن اسلامی / مؤلف هلی اکبر ولایتی؛ تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی. - قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.

ISBN: 964-8523-39-8

۲۸۰ ص. - قم: (دفتر نشر معارف؛ مجتمعه تاریخ؛ ۲۰)

کتابنامه: ص [۲۶۷] - ۲۸۰؛ مچنین بصورت زیرنویس

۱ - تمدن اسلامی. ۲ - فرهنگ اسلامی. الف - مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها. ب - عنوان

DS۴۶/۸۵/۴



مجموعه تاریخ
۳۰

فرهنگ و تمدن اسلامی

مؤلف: دکتر علی اکبر ولایتی

تدوین: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها
مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی

ناشر: دفتر نشر معارف ۱۸ - ۷۷۴۵۰۱۸ - ۰۲۵۱

نوبت چاپ: چهارم، زمستان ۱۳۸۴

چاپخانه: صدف

شمارگان: ۱۵۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۸۵۲۳-۳۹-۸

کلیه حقوق محفوظ می‌باشد.

مراکز پخش

قم: ۱. خیابان شهدا - کوچه ۳۲ - پلاک ۵ - تلفن و تاپه ۷۷۲۲۶۱۶ - ۲. خیابان شهدا - وریروی دفتر مقام معظم رهبری
تلن: ۷۷۳۰۵۰۱، تاپه ۷۷۲۲۷۵۷، تهران: خیابان انقلاب اسلامی - چهار راه کالج - پلاک ۷۹۱ - تلفن ۰۹۱۱۲۱۲ نصایب AA۰۹۳۸۸
پست الکترونیک: www.nashremaaref.ir، E-mail: info@nashremaaref.ir

با قدردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

رئیس میکنندگان: دکتر ابراهیم کلانتری؛ میرزا طیب؛ غلامحسین گرامی؛ میرزا کوروه تاریخ و تمدن اسلامی؛ محمد نصیری؛ کارشناسی پژوهش و پژوهی امور اسلامی؛ دکتر علی احمد عشوری؛ دکار نظام اسلام ارزیابی؛ دکتر صادق آینه‌وند، یعقوب جعفری؛ میرزا جعفری؛ جواد محقق ظلیزاده؛ پژوهشگران ملکی؛ مصطفی دلیمان، جواد محقق ظلیزاده، سید سید روحانی؛ سید محمد مسجدی؛ اصلاحات حوزه اسناد؛ علی اصغر پاصلار، صالح ذارع؛ نوشی خوارزی؛ عبدالمظیم دهقان؛ سلطوقل سایت اینترنتی؛ سید علیرضا آلیس؛ میرزا عباس تاسیمیان؛ میرزا قزوینی؛ محمد علی اخربان

بخشی از هزینه‌های تالیف و آماده‌سازی این کتاب

توسط دبیرخانه شورای های انقلاب فرهنگی پرداخت شده است.

بن‌مايه فرهنگ و تمدن اسلامي بر تعاليم، سيره و سنت شخصيتى استوار است که در پايان قرن ششم ميلادي قدم به عرصه خاکى نهاد. جستجو و دقت در مدارك تاريخي پائزده قرن قبل، بازگشت به سرزمين مكه و توجه به سنگلاخ‌هاي كوچه‌ها و أمد و شد مردم قبيله‌اي آن، انسان آرام و متفكرى را نشان مى‌دهد که از نيمروز زندگى گذشته و اغلب اوقات عبايش را روی شانه‌هايش انداخته، چپيه‌اش را روی صورت کشيده، گاهى به آرامى و زمانى به سرعت قدم برمى‌دارد، به عابرين و صحنه‌هاي شلoug و پرسرو صدائى اطراف بي توجه و در افكارش غوطه‌وراست. با اين حال هيج‌گاه از پاسخ دادن به سلام پائين‌ترین افراد يا ادai کلمه‌اي مهرآمiz به اطفالi که علاقه دارند در اطرافش جمع شوند، غافل نىست. با آن که دشواريه‌ها، فراز و نشيب‌هاي طاقت‌سوز و ابعادi از مشكلات پيش روی اوست، چنان مصمم، کوشان، استوار و پاكدامن است که حتی بدخواهان و دشمنانش او را لقب افتخارآمiz «امين» داده‌اند. و اراده آهنيں و همت والاي او در راه آشنايی و پيوند همه مردم با يگانه هستى بخش را مثال مى‌زنند.

در پگاه قرن هفتم و آغاز اتصالش به افق مبين و جرقه‌هاي پياپي مکاشفه و قرارگرفتن در شعاع وحى، يگانه پيام جهانى‌اش - توحيد - را با سخن از قلم و آگاهى، آغاز کرد. هدفمندي حيات، برابري انسان‌ها در خلقت و در پيشگاه الاھى و بطلان تفاخرات قومى و نژادى و نفى امتيازها، جلوه‌هايی از همان پيام جهانى، در سراسر سلوک ۲۳ ساله‌اش بود.

به جريان انداختن زندگى با همه‌ى ابعاد و انواع فعاليت‌هايش بر پايه عدالت و بر حسب ضابطه‌اي معنوی - عشق به خدا - و معيارهای اخلاقی و مبتنی بر تقوای الاھى و خشیت او جل جلاله، جزئی از برنامه‌ی تمدن‌ساز مكتب او بود. همکاري در مورد نیکی و تقدوا، دوستی و محبت بر يكديگر، ظلم نکردن و ظلم نپذيرفتن، احترام به خون، ناموس و دارايی ديگران، فرو خوردن خشم، گذشت از مردم، وفای به عهد چه در پيمانهای فردی و چه در قراردادهای اجتماعی و بين‌المللي، تکيه بر خردورزی و اندیشه و پاس داشت علم، عالمان و متعلمان و تشویق و ترغیب به کسب دانش چه در مورد دین و احکام آن و چه در مورد قوانین حاکم بر هستى و خواص ماده، و توانايی‌هاي موجود در آسمان‌ها و زمین؛ توجه به هنر و زيبائي‌هاي تعالي بخش موجود در جهان هستى و زندگى بشر، همه و همه ابعاد و جلوه‌هايی از ارزش‌ها و اصول فرهنگی و تمدنی او بود. تمدنی که به اعتراف همه عالمان

مسلمان و بسیاری از دانشمندان غیرمسلمان سالها چون چراغی فروزان، فرا راه زندگی انسان‌ها درخشید. نگاشته پیش رو که به قلم استاد گرانقدر جناب آقای دکتر علی اکبر ولایتی و بر اساس سرفصل درس تاریخ و تمدن اسلامی نگاشته شده است، در صدد است تا با ارائه گزارشی مستند و متقن از نحوه شکل‌گیری تمدن اسلامی و فراز و فرودهای آن - که بر پایه منطقی قابل درک و بیان شدنی استوار است - زمینه‌های بیداری، خودبازی، خیزش در میان دانشجویان و دیگر نسل‌های فرهیخته کشور را فراهم آورد.

کتاب دارای یک مقدمه، و یازده بخش اصلی است. نگارنده تلاش کرده است در مقدمه کتاب، دورنمایی از کلیات مباحث را بیان نماید. بخش اول بعد از تعریف تمدن و فرهنگ به عوامل اعتلا و انحطاط تمدنها، به رابطه اخلاق، فرهنگ، تمدن و قانون بپردازد بخش دوم به زمینه‌های شکل‌گیری تمدن اسلامی و تاریخ نگارش در تمدن اسلامی پرداخته است، بخش سوم با عنوان شکوفایی علوم در تمدن اسلامی به نقش مسلمانان در علومی چون ریاضیات، نجوم، فیزیک و مکانیک، طب، کیمیا، فلسفه، منطق، جغرافیا و ادبیات قرائت، تفسیر، حدیث، فقه و اصول، کلام و تصوف اختصاص یافته، و بخش چهارم به سازمانهای اداری و اجتماعی تمدن اسلامی و ابعاد مختلف آن پرداخته است و بخش پنجم به جایگاه هنر در تمدن اسلامی پرداخته است. بخش ششم به تأثیر تمدن اسلامی در تمدن غربی در حوزه‌هایی چون نقاشی، موسیقی و معماری پرداخته است. و بخش هفتم تحت عنوان علل بیرونی و درونی رکود تمدن اسلامی به عواملی چون جنگ‌های صلیبی، ظهور مغولان، سقوط اندلس، استبداد، دنیاگرایی، تحول و دور شدن از اسلام راستین پرداخته است. بخش هشتم با عنوان، خیزش و اقتدار مجدد جهان اسلام به ابعادی چند از مناسبات خارجی و داخلی فرهنگ و تمدن اسلامی در دوره صفوی پرداخته است و بخش نهم با عنوان علل متأخر رکود فرهنگ و تمدن اسلامی به موضوعاتی چون استعمار کهنه، علل پیدایش استعمار، استعمار در آسیا و خاورمیانه، استعمار نو، شرکت‌های چندملیتی و نهادهای بین‌المللی و موضوع جهانی شدن و پیامدهای آن پرداخته است. بخش دهم به موضوع بیداری اسلامی و زمینه‌ها و نشانه‌های آن پرداخته است و بخش یازدهم به نقد تمدن غرب پرداخته است. مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی با تشکر از نگارنده بزرگوار جناب آقای دکتر ولایتی امیدوار است از نظرات و پیشنهادات صاحب‌نظران، اساتید و دانشجویان عزیز در برطرف کردن کاستی‌ها و جبران ضعفهای کتاب بهره‌مند گردد.

نیاه نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها
مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی
گروه تاریخ و تمدن اسلامی

فهرست

مقدمه	۱۱
بخش اول: کلیات	
۱. بنیادهای مفهومی و زمینه‌های تاریخی	۱۷
تعاریف	۱۸
ارتباط تمدن با فرهنگ	۱۹
عوامل مؤثر در زایش و اعتلای تمدنها	۲۰
عوامل و علل زوال و انحطاط تمدنها	۲۰
اخلاق، فرهنگ، تمدن و قانون	۲۱
۲. چکیده‌ای از تاریخ و فرهنگ اسلام از عصر دعوت تا دوره فتوح	۲۱
بخش دوم: زمینه‌های شکل‌گیری تمدن اسلامی	
۱. جایگاه علم و دانش در اسلام	۲۵
گذری بر تاریخ نگارش در فرهنگ و تمدن اسلامی	۲۶
۲. انتقال علوم و جذب دانشمندان به جهان اسلام	۲۷
۳. نهضت ترجمه	۲۹
۴. مراکز علمی در تمدن اسلامی	۳۱
بخش سوم: شکوه‌ایی علوم در تمدن اسلامی	
۳۵ طبقه‌بندی علوم	

الف) علوم غیراسلامی ۳۷	۳۷
۱. ریاضیات ۳۷	۳۷
۲. نجوم ۴۰	۴۰
۳. فیزیک و مکانیک ۴۲	۴۲
۴. طب ۴۴	۴۴
۵. کیمیا ۴۷	۴۷
۶. فلسفه ۴۹	۴۹
۷. منطق ۵۳	۵۳
۸. تاریخ و تاریخ‌نگاری ۵۴	۵۴
۹. جغرافیا ۵۸	۵۸
۱۰. ادبیات ۶۱	۶۱
الف) ادبیات عربی ۶۱	
ب) ادبیات فارسی ۶۲	۶۲
ج) ادبیات ترکی ۶۵	۶۵
ب) علوم اسلامی ۶۵	۶۵
۱. قرائت ۶۵	۶۵
۲. تفسیر ۶۷	۶۷
۳. حدیث ۷۰	۷۰
۴. فقه ۷۱	۷۱
۵. اصول ۷۹	۷۹
۶. کلام ۸۱	۸۱
۷. تصوف، عرفان و فتوت ۸۳	۸۳

بخش چهارم: سازمانهای اداری و اجتماعی تمدن اسلامی

۱. دیوان ۹۵	۹۵
دیوان خراج یا استیفا: ۹۶	۹۶
دیوان برید: ۹۶	۹۶

دیوان انشا:	۹۷
دیوان چیش:	۹۷
دیوان بیتالمال:	۹۸
۲. خراج	۹۹
۳. چسبه	۱۰۰

بخش پنجم: هنر در تمدن اسلامی

۱. معماری، نقاشی، خطاطی، صنایع مستظرفه	۱۰۳
۲. علم موسیقی	۱۱۳

بخش ششم: تأثیر تمدن اسلامی در تمدن غربی

۱. تأثیر علوم عقلی، فلسفه اسلامی و علوم الاهی در تمدن غرب	۱۱۹
۲. تأثیر پزشکی اسلامی در تمدن غرب	۱۲۰
۳. تأثیر ریاضیات اسلامی در تمدن غرب	۱۲۱
۴. تأثیر دانش ستاره‌شناسی اسلامی در تمدن غرب	۱۲۲
۵. تأثیر جغرافیای اسلامی در تمدن غرب	۱۲۳
۶. هنرهای اسلامی و نفوذ آن در اروپا	۱۲۵
نفوذ نقاشی ملل اسلامی در نقاشی‌های غرب	۱۲۹
تأثیر موسیقی اسلامی در موسیقی غرب	۱۳۰
نفوذ و تأثیر معماری اسلامی در معماری اروپا	۱۳۱

بخش هفتم: علل بیرونی و درونی ارکود تمدن اسلامی

الف) علل بیرونی	۱۳۷
۱. جنگهای صلیبی	۱۳۷
۲. ظهور مغولان	۱۳۸
حمله مغولان و پیامدهای آن	۱۳۹
حمله مغولان به جهان اسلام	۱۳۹

پیشروی مغولان	۱۴۰
جانشینان چنگیز و ادامه یورش به جهان اسلام	۱۴۰
پایان پیشرویهای مغولان و تشکیل دولت ایلخانی	۱۴۱
بررسی وضع فرهنگی و تمدنی اسلامی در دوره مغولان	۱۴۲
۲. سقوط اندلس	۱۴۳
اندلس هنگام فتح مسلمانان	۱۴۳
فتح اندلس به دست مسلمانان	۱۴۳
تاریخ سیاسی اندلس در دوران حکومت اسلامی	۱۴۴
بررسی وضعیت فرهنگی و علمی اندلس	۱۴۵
علل سقوط اندلس به دست مسیحیان	۱۴۶
نتیجه‌گیری	۱۴۹
(ب) علل درونی	۱۵۰
۱. استبداد	۱۵۰
عريف استبداد	۱۵۰
منشأ استبداد در کشورهای اسلامی	۱۵۱
پیامدهای استبداد	۱۵۲
استبداد در جوامع اسلامی	۱۵۳
۲. دنیاگرایی، تحجر و دور شدن از اسلام راستین	۱۵۴
(الف) دنیاگرایی	۱۵۴
(ب). تحجر	۱۵۶
(ج) جریانهای عقلی و عقل‌گریز در جهان اسلام	۱۵۷

بخش هشتم: خیزش؛ اقتدار مجدد جهان اسلام

۱. صفویان	۱۵۹
(الف) روند شکل‌گیری:	۱۵۹
(ب) تشکیل دولت صفوی:	۱۶۰
(ج) مرحله تثبیت:	۱۶۰

۹ فهرست

۱۶۱	د) عصر اقتدار:.....
۱۶۲	مناسبات خارجی
۱۶۴	فرهنگ و تمدن در دوره صفوی
۱۶۵	ادبیات
۱۶۵	مدرسه و علوم
۱۶۶	معماری
۱۶۶	نساجی و فرش بافی
۱۶۷	تسلیحات نظامی
۱۶۸	نظام اداری صفویان
۱۶۸	سقوط صفویه:.....
۱۶۹	۲. عثمانیان
۱۶۹	عثمانی، از امارت تا امپراتوری
۱۷۷	۳. گورکانیان
۱۷۸	تاریخ سیاسی
۱۷۹	روابط گورکانیان با صفویان
۱۸۰	روابط گورکانیان با دول اروپایی
۱۸۱	ساختار اداری - سیاسی گورکانیان
۱۸۲	ادبیات فارسی
۱۸۳	عارفان مسلمان و نقش آنان در هند
۱۸۵	هنرهای هند و اسلامی

بخش نهم: علل متأخر رکود فرهنگ و تمدن اسلامی

۱۹۱	۱. استعمار کهنه و نو
۱۹۱	استعمار کهنه
۱۹۱	مفهوم و تاریخچه استعمار
۱۹۲	علل پیدایش استعمار
۱۹۳	استعمار در آسیا

۱۹۵	استعمار در خاورمیانه و خلیج فارس
۱۹۷	استعمار نو
۱۹۸	شرکتهای چندملیتی
۱۹۹	نهادهای مالی بین‌المللی
<u>۲۰۰</u>	جهانی شدن و پیامدهای آن
<u>۲۰۱</u>	۲. شرق‌شناسی
<u>۲۰۸</u>	۳. صهیونیسم

بخش دهم: بیداری اسلامی

۲۱۷	۱. بیداری اسلامی در جهان عرب
۲۲۳	۲. بیداری اسلامی در ایران

بخش یازدهم: نقد تمدن غرب

۲۵۵	۱. نقد تمدن غرب از دیدگاه غربیان
۲۶۱	۲. نقد تمدن غرب از دیدگاه متفکران ایرانی و عرب

منابع و مأخذ

مقدمه

از زمانهای دور، یکی از دغدغه‌های همیشگی‌ام، به عنوان یک مسلمان ایرانی، هویت فرهنگی و تمدنی اسلام و ایران بود. از این‌رو هر کجا احتمال می‌دادم که ممکن است گم شدهٔ خویش را بیابم با اشتیاق به آن سو می‌شتابتم. اگر شخصی بود، می‌شنیدم و اگر کتاب و مقاله‌ای بود، می‌خواندم و انصاف را که به تدریج دریافتیم به امت و ملت ما و فرهنگ و تمدنش با سوءنتیت بیگانگان و رخوت خودیها، ظلمی عظیم شده است.

از یک سو بیگانگان فضایل مسلمین را انکار و از سوی دیگر مسلمانان در ثبت و ضبط و عرضه دستاوردهای علمی و فرهنگی خویش تسامح کردند و در نتیجه این باور غلط جهانی، حتی در بین مسلمانان و ایرانیان، به وجود آمد که فرنگیان تافته‌ای جدابافته در خلقت هستند و از یک هوش و استعداد استثنایی برخوردارند که دیگر ملل، از جمله مسلمانان، از آن بی‌بهره‌اند. از یونان قدیم تاریم و رنسانس، همواره آنها پیش‌تاز و مولد، و شرقیان و مسلمانان دنباله‌رو و مصرف‌کننده بوده‌اند.

نتیجهٔ عملی چنین باور فraigیری که از حدود دو سدهٔ پیش تا کنون تبلیغ می‌شده، این بوده است که سعی بیهوده نکنیم و سرنوشت محظوظ خود را به عنوان انسانهای درجه چندم با همهٔ تبعات سیاسی و فرهنگی آن بپذیریم! به این ترتیب ملاحظه می‌شود که هوشیاری شیطنت‌آمیز سلطه‌جویان غربی و غفلت ما به مرور موجب پیدایش باورهایی در مردم ما شده که باید آنها را نوعی صفات ثانویه به شمار آورد و آن اینکه: «سعی بیهوده نکنیم! ما را نرسد که در آرزوی قله‌های رفیع

علم و معرفت باشیم، بلکه باید به همین حدی که در ازل قسمت ما کرده‌اند رضایت دهیم». ^۱

برای هر صاحب درد متعقدی غمی جانکاه‌تر از این نیست که این چنین، اعتبار عقیدتی و قومی‌اش لگدمال شود. از همان زمانی که سرزمینهای اسلامی و شرقی مورد تهاجم نظامی و فرهنگی «مغرب زمین» قرار گرفت و تبلیغ و ترویج و نهادیند کردن این گونه باورها - که مصدقه‌یاری استعمار بود - آغاز شد. بزرگانی برخاستند و بانگ بیداری مشرق زمین و مسلمانان را سردادند و در برابر برتری طلبیهای فرهنگی و تمدنی «فرنگیان» بر حلبل بیداری اسلامی در «مشرق زمین»

کوافتند.^۲

امواج بیداری اسلامی از دویست سال پیش تا کنون هر روز بلندتر و گسترده‌تر شده است. مهم‌ترین دستاورد این حرکت تاریخی، بازگرداندن تدریجی خودباوری به جهان اسلام بود؛ به گونه‌ای که امروز با وجود توسعه و تعمیق تبلیغات صوتی، تصویری و الکترونیکی، مدعای قدیمی برتری غرب، اثر کمتری بر ملت‌های مسلمان و مشرق دارد. امروز، مشت سحره فراعنه زمان ما باز شده و حنای آتها دیگر رنگی ندارد. لیکن این مصون‌سازی بیش از اینکه علمی باشد، سیاسی است. همان گونه که جریان اولیه و معکوس استعمار فرهنگی نیز به دنبال استعمار سیاسی و به مقصد استثمار اقتصادی بوده است.

بنابراین، باید از زمینه‌سازی بیدارگران پیشتاز سیاسی و فرهنگی استفاده و در عین حال زمینه‌های بازگرداندن خودباوری علمی و معرفتی نیز فراهم می‌شود. برای نیل به این هدف برخی از بزرگان کوشش‌های ارزنده‌ای کردند. کندوکاو در این حوزه نشان می‌دهد که در آغاز راه هستیم و تا رسیدن به مقصود فاصله زیادی داریم، اما بی‌تردید حرکت آغاز شده است.

ما نیز تلاش کردیم به سهم خود قدمی برداریم، امیدواریم قرین توفیق باشد. چهار مجلد کتاب پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، که تا کنون منتشر شده است، حاصل بخشی از این تلاش است و کتاب پیش رو با عنوان تاریخ و تمدن اسلامی، خلاصه‌ای از مباحث مهم آن چهار جلد است که بر اساس سرفصل‌های دو واحد درس عمومی دانشگاهها، تنظیم شده است.

بررسی تاریخ اسلام نشان می‌دهد که فرهنگ و تمدن اسلامی مسیری مضبوط و مراحلی دقیق دارد و بر پایه منطقی قابل درک و بیان شدنی شکل گرفته که احتمالاً تبلور همان فلسفه تاریخ است که تاریخ تکرار می‌شود و اگر منحنی آن رارسم کنیم، شاید در چند سده و چند هزاره به نقاط مشابه و تقریباً قابل انطباق برسیم.

عنوانیں اصلی این مراحل عبارتست از:

مرحله اول: عصر دعوت یا آغاز حرکت تاریخ و فرهنگ تمدن اسلامی.

مرحله دوم: عصر تشکیل حکومت اسلامی در یثرب و پایه‌گذاری نمادین مدنیت اسلامی مرحله سوم: عصر گسترش اسلام در جزیره‌العرب و در جهان متمدن آن روزگار، شامل بین‌النهرین، ایران، روم، مصر، حبشه، هند، ماوراء‌النهر، چین و ماقین، شمال افریقا و سرانجام جنوب اروپا.

مرحله چهارم: عصر مجاور شدن فرهنگ و تمدن نوپای اسلامی با تمدن‌های کهن جهان و کوشش برای شناخت و انتقال آن تمدنها به حوزه تمدن اسلامی از طریق ترجمه، تأسیس کتابخانه‌ها

و مدارس و جذب مغزهای متفسکر به مراکز علمی و آموزشی جهان اسلام.

مرحله پنجم: عصر خودجوشی تمدن اسلامی.

مرحله ششم: عصر شکوفایی فرهنگ عمیق اسلامی و ادبیات عرفانی.

مرحله هفتم: عصر هنر و معماری

مرحله هشتم: عصر رکود تمدن اسلامی یا عصری که صلیبیان و مغولان با قساوتها و بی‌رحمیهای بی‌سابقه‌شان روح نامیدی را در فرهنگ اسلامی دمیده و با تخریب شهرها، اساس مدنیت مسلمانان را متزلزل کردند.

مرحله نهم: خیزش مجده جهان اسلام.

مرحله دهم: هجوم استعمار و آغاز دوین دوره رکود یا عصر استحاله فرهنگی مسلمانان؛ تهاجمی که به منزله یک شوک الکتریکی بر مراکز عصبی جهان اسلام بود. صرف نظر از عوارض آن یورش، این شوک، موجب پدید آمدن امواجی حیاتی شد که بعدها پدید آورنده یک سلسله حرکات پیوسته تاریخی در عرض جغرافیای اسلامی گردید که از آن به بیداری اسلامی تعبیر می‌کنیم؛ بیداری اسلامی یا دعوت برای بازگشت به اسلام.

مرحله ۱: بیداری اسلامی

بر حسب اینکه از چه زاویه‌ای به این پدیده بنگریم، تفسیر و تحلیل ما تفاوت می‌کند. از این رو اندیشمندان، این پدیده به خود آمدن مسلمانان را با عنایتی گوناگون نامگذاری کرده‌اند و نوع برداشت آنها را می‌توان در قالب برخی از اصطلاحات ذیل نامگذاری کرد:

اصلاح طلبی، سلفی‌گری، بازگشت به خویش، خرافه‌ستیزی، نوگرایی، مقابله با استعمار، وحدت مسلمین، ... و بیداری اسلامی.

گزینش اصطلاح بیداری اسلامی و اختصاص یک فصل مهم به این مبحث، به دلیل جامعیت بیشتر این کلمه و سنتیت آن با دیگر فصوص است. نکته دیگری که اهمیت‌ش از این نامگذاری بیشتر است، شاید کشف نوعی همانندی بین مراحل گوناگون تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی در دوره اول و پیش از حمله مغولان و عصر بیداری اسلامی در دوره معاصر باشد. گویی که سیر منحنی فرهنگ و تمدن اسلامی تکرار می‌شود و این وضعیت یادآور نوعی از فلسفه تاریخ است که: «تاریخ جز تکرار وقایع نیست»؛ یا اینکه در اسلام، این ظرفیت بالقوه احیا و بازسازی از درون وجود دارد و شاهد این مدعای سرنوشت اسلام در عصر حاضر است که به اقرار همه ناظران خودی و بیگانه، پرجاذبه‌ترین دین برای همه ملل و اقوام جهان است و سرعت پیشرفت آن قابل مقایسه با هیچ یک از دیگر ادیان جهان نیست. از این پدیده می‌توان نتیجه گیری کرد که این دین، همچنان زنده است و همچون دیگر

موجودات زنده، قدرت پالایش از درون، ترمیم عناصر پوسیده، دفع مواد فاسد و یا فاسدکننده، دفاع در برابر تهاجم عناصر بیگانهٔ موزی و مضر و رشد و بالندگی و از قوه به فعل درآوردن ظرفیتهای موجود را دارد.

آغاز بیداری اسلامی همچون اصل اسلام با دعوت از مردم آغاز می‌گردد، که چنین شد؛ امیر عبدالقادر، سید جمال الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، سید احمد خان، شیخ فضل الله نوری، عبدالرحمان کواکبی، شیخ شامل، رشید رضا، علامه اقبال لاهوری، سید حسن مدرس، حسن البناء، سید قطب، ابوالاعلا مودودی، سید محسن امین جبل عاملی... و سرانجام امام خمینی همگی مردم را به بازگشت و احیای اسلام دعوت کردند و مردم هم این دعوت را پذیرفتند و دسته دسته از ملل اسلامی، دوباره با اسلام بیعت کردند. نتیجه آن دعوت خواص و این پذیرش عمومی مردم، شکل‌گیری یک نهضت فراگیر احیای دین و ارزش‌های دینی در سراسر جهان اسلام شد.

جست‌وجو در تاریخ معاصر و نگاهی به دقایقی که در زمان ما اتفاق می‌افتد، کاملاً این واقعیت را آشکار می‌کند که هیچ کشور اسلامی نیست، مگر اینکه در آن ردپایی از بیداری اسلامی یا نهضت بازگشت به اسلام باشد. چنین واقعیتی حکایت از کامیابی چشم‌گیر، در نخستین مرحله از نو زایی (رنسانس) اسلامی می‌کند. اهمیت این مرحله به قدری است که امروز طمع‌کنندگان به سرزمینهای اسلامی و میراث خواران استعمار کهن، بارادی جدید «حمایت از حقوق بشر» و «دفاع از صلح و امنیت و دموکراسی» تحت پوشش تئوری «برخورد تمدنها»، کمر به نابودی آن بسته و پس از فروپاشی شوروی، با همهٔ توان نظامی خویش، در برابر مسلمانان صفات‌آرایی نموده‌اند.

مرحله ۲: تشکیل حکومت اسلامی

بر اساس تقسیم‌بندی اولیه، مرحلهٔ بعدی، پس از عصر دعوت (بازگشت به اسلام)، تشکیل حکومت اسلامی است. در هر دو عرصهٔ تسنن و تشیع تلاش‌های تئوریک و عملی برای تشکیل حکومت اسلامی با قوت آغاز شد. در جهان تسنن دعوت به بازگرداندن عنصر خلافت، به عنوان محور تشکیل حکومت اسلامی، توسط متفکران مختلفی مطرح گردید؛ رشید رضا از پایه‌گذاران تفکر سلفی، موضوع خلافت را به صورت جدی مطرح کرد. در این زمینه، پیشنهاد عملی وی، تشکیل حکومت سراسری اسلامی به مرکزیت موصل و بیعت با «امام هادی»، امام زیدی یمن (در عصری که رشید رضا زندگی می‌کرد)، به عنوان خلیفهٔ مسلمانان بود.

در حوزهٔ تشیع، آیت‌الله نائینی تشکیل حکومت اسلامی در عصر جدید را تئوریزه کرد و آن را در کتابی با نام *تبیه الامة و تنزیه السّلّه* منتشر کرد و امام خمینی با طرح موضوع ولایت فقیه شکل امروزین تئوری حکومت اسلامی را مطرح ساخت.

بخش دوم از این مرحله، تشکیل حکومت اسلامی است. در شمال نیجریه عثمان دان فُودیو در آغاز سده نوزدهم میلادی، یک حکومت اسلامی تأسیس کرد که نزدیک به صد سال ادامه یافت. در حوزه تسنن، اقدامهای موفق و نیمه موفق دیگری نیز صورت گرفت. در سودان، حسن ترابی از گروه اخوان المسلمين به عنوان نظریه پرداز تشکیل حکومت اسلامی، به کمک حسن عمر البشیر حکومت سکولار جعفر ثمیری را سرنگون کرد و در آن کشور، حکومت اسلامی با داعیه «اجرام شریعت»، ایجاد کرد. در ترکیه، نجم الدین اربکان، حزب رستگاری ملی (رفاه) را، با داعیه و لواعلام نشده (از ترس ژنرالهای ارتش) حکومت اسلامی، تأسیس کرد که با کوشش بسیار و تغییر تاکتیکهای مکرر، سرانجام یک حکومت ائتلافی با خانم تانسو چیللر به وجود آورد که از بارزترین نمادهای آن، بازگرداندن حجاب خانمها، تشکیل نماز جماعت در ادارات و توسعه مدارس امام خطیب بود.

در الجزایر، جبهه نجات اسلامی، به رهبری عباس مدنی، برای تأسیس حکومت اسلامی شکل گرفت و به سرعت گسترش یافت؛ به گونه‌ای که در انتخابات شهرداریها، در همه شهرهای الجزایر، اکثریت آرای مردم را به دست آورد. در حوزه تشیع، آیت‌الله سید عبدالحسین لاری، در اوایل سده بیستم میلادی حکومت اسلامی را بر مبنای ولایت فقیه در جنوب ایران تشکیل داد. شاید بتوان تأسیس حکومت گیلان توسط میرزا کوچک خان جنگلی در چارچوب «حزب اتحاد اسلام» را با تسامح، یکی از نمونه‌های ناقص تأسیس حکومت اسلامی به شمار آورد.

اقدام ناقصی که در زمان ضیاء الحق در پاکستان برای تصویب «لایحه شریعت» در مجلس پاکستان به عمل آمد و تغییر نام پاکستان به جمهوری اسلامی پاکستان، می‌تواند بخشی از کوشش‌های صورت گرفته برای تأسیس حکومت اسلامی به شمار آید.

سرانجام می‌توان از تشکیل حکومت جمهوری اسلامی ایران به عنوان بارزترین مصدق حکومت اسلامی در عصر ما نام برد.

مرحله ۳: گسترش اسلام

مرحله سوم، که از همان سده اول هجری آغاز شد، به سرعت پیش رفت و در تجدید حیات اسلام در عصر جدید نیز تکرار شده است. پیشرفت سریع اسلام در امریکا، اروپا و افریقا در دهه‌های اخیر را می‌توان از نمونه‌های بارز گسترش سریع اسلام، لیکن با نیازهای زمان ما به حساب آورد.

مرحله ۴: تجدید بنای فرهنگ و تمدن اسلامی

فرهنگ اسلامی، در سایه بیداری و خیزش مسلمانان، در حال بازسازی خویش است. با احیا و بازسازی فرهنگ اسلامی، مشت سحره «فراعنه زمان» ما باز شده است. امروز دیگر ارزش‌های وارداتی فرنگ نه تنها نزد فرهیختگان، بلکه نزد توده‌های میلیونی مسلمانان رنگ باخته است و

مشعل داران فرهنگ اسلامی در برابر نظریه پردازان فرهنگی «فرهنگ»، قد مردانگی علم کرده و با تکیه بر فرهنگ غنی اسلامی، تولیدات عقیدتی - فرهنگی عظیمی را موجب شده‌اند. تأثیفات گران سنگی چون: جاهلیت قرن بیستم از محمد قطب، آینده در قلمرو اسلام از سید قطب، فلسفه ما و اقتصاد ما از آیت‌الله سید محمد باقر صدر، ماذخسر العالم بانحطاط المسلمين از ابوالحسن ندوی، اصول فلسفه و روش رئالیسم از علامه طباطبایی و آیت‌الله مطهری، نمونه‌هایی از نظریه پردازی فرهیختگان مسلمان در شکل‌دهی و دوباره‌سازی فرهنگ اسلامی است. کوشش برخی از ملت‌های مسلمان در دستیابی به فناوری‌های پیشرفته که گاه موجب وحشت استعمارگران غربی شده است، حکایت از طلوع مجدد تمدن اسلامی می‌کند.

با دقت در سیر تاریخی منحنی تمدن می‌توان چنین نتیجه گیری کرد که یک بار دیگر شاهد قدرت‌گیری و اعتلای مسلمانان و فرهنگ و تمدن اسلامی در آینده نه چندان دور خواهیم بود. ان شاء الله.

* * *

به جاست از همه کسانی که در مراحل گوناگون نگارش این کتاب به اینجا نسب کمک کرده‌اند: سرکار خانم مهناز مقدسی و آقایان؛ محمد تقی انصاری، احمد تقی‌زاده، جواد حسن‌پور، سجاد راعی گلوجه، دکتر رحیم رئیس‌نیا، اکبر رمضانی، دکتر مقصود رنجبر، دکتر حسن زندیه، عبدالقدیر سواری، اصغر صادقی‌یکتا، روزبه صدرآرا، دکتر عباس عراقچی، مسعود عرفانیان، فرید قاسملو، محمد حسن کاووسی عراقی، جواد کریمی، مهدی کریمی، دکتر رضا نظرآهاری و دکتر عباس ملکی قدردانی نمایم و همچنین از آقایان حجت‌الاسلام والملیمین محسن قمی، ریاست محترم نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها و دکتر ابراهیم کلانتری رئیس و آقایان غلامحسین گرامی مدیر پژوهش و محمد نصیری مدیر گروه تاریخ و تمدن اسلامی و دیگر دست‌اندرکاران مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی، عمیقاً سپاسگذاری کنم و توفيق بیشتر همگان را از خداوند متعال آرزو نمایم. امید است که صاحب‌نظران، استادی و دانشجویان این درس، بر بنده و همکارانم منت نهاده، در رفع کاستی‌ها و تصحیح اشتباهات احتمالی آن، ما را یاری نمایند.

و من الله التوفيق و عليه التکلأن

علی اکبر ولایتی

پاییز ۱۳۸۳

بخش اول

کلیات

۱. بنیادهای مفهومی و زمینه‌های تاریخی

از حدود سال ۱۰۶ع، دین اسلام با دعوت پیامبر اسلام ﷺ در مکه پایی به عرصه وجود نهاد. اساس تاریخی - مفهومی دین اسلام را از این زمان می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد؛ مرحله دعوت و مرحله هیجرت پیامبر ﷺ به یثرب و تشکیل حکومت اسلامی. پس از تشکیل حکومت اسلامی، دین اسلام وارد دوره گسترش خود شد. هم‌جواری اسلام با تمدن‌های آن روز، یعنی ایران، روم و مصر، زمینه ارتباط با این حوزه‌های تمدنی را فراهم آورد. پیامبر اسلام ﷺ پس از صلح حدبیه، که باعث تثبیت حاکمیت اسلام در شبے‌جزیره شد، با ارسال نامه به سران کشورهای همسایه، امکان ارتباط مسلمانان با آنها را فراهم ساخت. این وضع پس از پیامبر، در زمان خلفای راشدین، عهد اموی و عهد عباسی نیز ادامه پیدا کرد و در اواسط عهد عباسی گستره اسلام در سه قاره آسیا، افریقا و اروپا امتداد یافت. در این دوره، از نظر گستره جغرافیایی، این دین از شرق تا مزر چین امروزی؛ از غرب تا مراکش کنونی در غرب افریقا یعنی منتهی‌الیه غربی مسکونی آن زمان؛ از شمال تمامی منطقه ماوراء‌النهر و جنوب سیبری، بخش وسیعی از آسیای صغیر، تمام ساحل شرقی مدیترانه و کوههای پیرنه حدفاصل اسپانیا و فرانسه - و از جنوب نیز مجمع‌الجزایر آسیای جنوب شرقی، جنوب شبے‌جزیره جفنا در سریلانکا و جنوب صحراى افریقا را شامل می‌شد. با انتشار اسلام در این گستره عظیم که در برگیرنده اقوام و زبانهای گوناگون بود، الفت و وحدت در میان مردمی حاکم شد که تا پیش از ظهور اسلام محدوده جغرافیایی زندگی آنان صحنه نبردها و جدالهای بی‌حاصل بود.^۱ دین اسلام زمینه تضارب آرا و افکار بین تمدن اسلامی و فرهنگ و تمدن‌های پیشین را فراهم ساخت. در مرحله بعد، «معارف اسلامی» بر محور قرآن مجید و با استفاده بهینه از علوم و معارفی که در این سرزمینهای پیش از ورود اسلام وجود داشت، پدید آمد. این پدیده از اواخر سده دوم هجری آغاز شد و اوج آن سده ششم

۱. برای آگاهی کلی در این زمینه نک: دانشنامه المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ذیل «اسلام».

بود. «ادب» از سده چهارم شکوفا شد و در سده های پنجم و ششم و هفتم هجری به اوج رسید. «عرفان»، چه در شاخه عملی و چه در شاخه نظری، طی سده های چهارم تا ششم هجری، دوره شکوفایی خود را گذرانید و تا سده نهم ادامه یافت. هنر نیز از سده های پنجم و ششم رونق گرفت و تا سده های دهم و یازدهم دوره اوج خود را پشت سر گذاشت.^۱ از اواخر سده دهم و اوایل سده یازدهم، تمدن اسلامی از اوج و اعتلای خود فاصله گرفت و رو به افول گذاشت. این انحطاط بر اساس عواملی، که به عوامل بیرونی و درونی دسته بندی می شوند، صورت گرفت. به نظر بسیاری، این انحطاط می توانست اسباب نابودی بنیادهای تمدن اسلامی و سرانجام کم رنگ شدن دین در جوامع اسلامی باشد؛ اما با رویداد «بیداری اسلامی» معلوم شد که دوران انحطاط تنها دوره فترت در مسیر تمدن سازی دین اسلام بوده است. بیداری اسلامی که نتیجه سرخوردگی متفکران مسلمان از اندیشه های نوگرایانه اروپا بود، با اندیشه های سید جمال الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبد، عبدالرحمان کواکبی و بسیاری دیگر، و بر پایه «دعوت اسلامی» شکل گرفت. با دعوت دوباره به حفظ و پاسداری از ارزش های اسلامی و مفاهیم قرآنی بار دیگر عصر دعوت آغاز شد. از این دوره به بعد، ما شاهد چندین نهضت برپایی حکومت اسلامی بوده ایم که هدف آن نیل به کمال مطلق، یعنی همان کمال مطلق عهد پیامبر اکرم ﷺ در مدینه، بوده است. این نهضتها سرانجام در کنار عوامل دیگر، زمینه ساز تشکیل حکومت اسلامی در ایران به رهبری امام خمینی شد. این نهضت فقط به یک کشور مسلمان یعنی ایران محدود نشد بلکه امروزه در دیگر کشورهای مسلمان، شاهد ظهور اسلامگرایانی هستیم که در پی احیای ارزش های اسلامی و اجرای شریعت محمدی هستند.

تعاریف

برای بحث و بررسی فرهنگ و تمدن اسلامی، لازم است مفاهیم مهم این موضوع را تعریف کنیم. مهم ترین این مفاهیم «تمدن» است.

از نظر ساموئل هانتینگتون، تمدن بالاترین گروه بندی فرهنگ و گستردگرین سطح هویت فرهنگی به شمار می آید.^۲ هنری لوکاس، تمدن را پدیده ای به هم تنیده می داند که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را دربر می گیرد.^۳ دیگر دانشمند غربی، با پرداختن به «لقطه» تمدن، آن را واژه ای برای توضیح مراحلی معین از تحول اجتماعی می داند. در مقابل، آرنولد توین بی تمدن را حاصل نبوغ اقلیت نوآور، یعنی طبقه ممتازی در جامعه که از هوش، ابتکار و نوآوری

۱. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲ ش، ص ۱۵۰-۱۰۰ و ۵۵۹-۵۵۱.

۲. ساموئل هانتینگتون، نظریه برخورد تمدنها، ترجمه مجتبی امیری، تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۷.

۳. هنری لوکاس، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۱۶ و ۷.

برخوردارند، در سایه تحولات و سیر تکامل جامعه می‌داند.^۱

تعریف آنفرد و بر نیز به نظر ویل دورانت نزدیک است. و بر تمدن را مخصوص دانش و فناوری می‌داند. دورانت بر آن است که وقتی فرهنگ عمومی به میزانی از رشد برسد، فکر کشاورزی به وجود می‌آید؛ این نظر همانند نظر وبر، برگرفته از معنای لغوی/واژه تمدن به معنی شهرنشینی است. به دنبال فکر کشاورزی و بر اثر تبادلات بازرگانی و ارتباط شهرها، مردم رشد عقلی می‌یابند^۲ بر این اساس، سجایای اخلاقی و ویژگیهای نیک در میان آدمیان پدید می‌آید و کسی که اخلاق پسندیده و حُسن معاشرت داشته باشد متمدن به حساب می‌آید.^۳

دانشمندان شرقی نیز، همانند غربیان، برداشت و تعریف خاص خود را از تمدن ارائه داده‌اند. ابن خلدون تمدن را اجتماعی شدن انسان می‌داند اندیشمند دیگری تمدن را مجموعه‌ای از عوامل اخلاقی و مادی می‌داند که به جامعه فرصت می‌دهد، برای هر فردی از افراد خود، در هر مرحله‌ای از مراحل زندگی، از کودکی تا پیری، همکاری لازم را برای رشد به عمل آورد.^۴

به طور کلی، این مفهوم اساسی را می‌توان چنین تعریف کرد: تمدن، حاصل تعالی فرهنگ و پذیرش نظام اجتماعی است، یعنی خروج از مرحله بادیه‌نشینی و گام‌نهادن در شاهراه نهادینه‌شدن امور اجتماعی

مفهوم مهم دیگری که باید در اینجا تعریف شود، مفهوم «فرهنگ» است. فرهنگ مجموعه‌ای از سنتها، باورها، آداب و اخلاق فردی یا خانوادگی اقوامی است که پای‌بندی ایشان بدین امور باعث تمایز آنها از دیگر اقوام و قبایل می‌شود. به عبارت دیگر، فرهنگ مجموعه باورهای فرد یا گروهی خاص است و چون باورها ذهنی‌اند پس فرهنگ جنبه عینی ندارد.

ارتباط تمدن با فرهنگ

با وجود ارتباط فرهنگ و تمدن، این دو لازم و ملزم یکدیگر نیستند. ممکن است که اعتلای فرهنگی موجب دست‌یابی جامعه به مدنیت شود؛ همچنین جامعه می‌تواند صرفاً بر پایه اقتباس از تمدنی دیگر رشد کند و به تمدنی متکی شود که با تمدن مادر متفاوت است. در سوی دیگر، این نکته نیز درخور تأمل است که جامعه غیرمتمدن می‌تواند برخوردار از فرهنگ باشد. مثلاً بومیان استرالیا و افریقا تمدنی ندارند، ولی دارای فرهنگ بومی خود، یعنی مجموعه‌ای از باورها، آداب و رسوم هستند. بنابراین، اجتماعات بشری هر چند ابتدایی باشند از فرهنگ خاص خود بهره‌مندند.^۵

۱. منیرالعلیکی، موسوعة المورد، ج ۳، ص ۲۸.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن: مشرق زمین، گاهواره تمدن، تهران، علی و فرهنگی، ج ۱، ص ۵.

۳. محمد تقی جعفری، فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشو، تهران، ۱۳۷۳، ص ۷۳-۱۱.

عوامل مؤثر در زایش و اعتلای تمدنها

عوامل متعددی در زایش و اعتلای تمدنها نقش دارند. یکی از این عوامل امنیت و آرامش، یعنی ملکان کاهش اضطرابها و دل مشغولیهای است. عامل دیگر، که در واقع روح اصلی هر تمدن است، گونه‌ای از غرور و همبستگی، ملی یا به تعبیر ابن خلدون، عصبیت است. عامل بعدی اصل همکاری و تعاون است تا گروهی هم نظر، بر اساس آن و با تکیه بر اخلاقیات بتوانند شالوده تمدن را پی‌ریزی کنند. در کنار این عوامل، اخلاق را نیز نباید نادیده انگاشت. تسامح به معنای تحمل، برداشتن و صبوری؛ و نیز حفظ وحدت و یکپارچگی و دین از دیگر عوامل تمدن‌ساز به شمار می‌آیند.

در کنار این هفت مؤلفه اصلی، از دو عامل دیگر نیز باید نام برد: رفاه نسبی و فشار اقتصادی و اجتماعی. عامل نخست می‌تواند برای هر جامعه‌ای زیرساخت یک تمدن باشد که با دست یابی بدان، شرایط بروز و آشکارشدن تواناییها هموار می‌گردد، و عامل دوم این ویژگی را دارد که نیاز جامعه را عیان ساخته، افراد را گرد یک محور قرار می‌دهد و، بدین ترتیب، شرایط را برای زایش یا اعتلای تمدن فراهم می‌کند.^۱

عوامل و علل زوال و انحطاط تمدنها

برخی صاحب‌نظران معتقدند که هر تمدنی در طول حیات خود مراحلی را طی می‌کند. دورانت بر آن است که مردمان هر تمدنی بر اساس رشد عقلی پس از مدتی به جای توحید و پرستش مبادی معنوی، به ستایش عقل و علم می‌پردازند، از این پس جنگ بین ارزش و دانش آغاز شده، تیروی محرک جوامع به تدریج متوقف می‌شود و دوره انحطاط آن تمدن آغاز می‌گردد.

به نظر ابن خلدون، هر تمدن سه مرحله را طی می‌کند: مرحله پیکار و مبارزه اولیه؛ مرحله پیدایش خودکامگی و استبداد؛ و سرانجام مرحله تجمل و فساد که پایان تمدن به شمار می‌رود. مالک بن نبی، دانشمند معاصرالجزایری، نیز بر همین اساس، مراحل سه گانه تمدن اسلامی را روح، عقل و غریزه دانسته و معتقد است در تمدن اسلامی، از قرن هشتم هجری به بعد، مرحله تسلط غریزه بر روح آغاز گشته و تمدن اسلامی از مرحله رشد خود دور شده است.^۲

عوامل متعدد دیگری را نیز برای انحطاط تمدنها بر شمرده‌اند از جمله فقدان وحدت و انسجام جامعه، هجوم دشمنان خارجی، آشفتگی در بافت طبقاتی جامعه و تولیدات تصنیعی و رویکرد سوداگری و واسطه گزینی.

۱. ابو لاقوس، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مظفر مهدوی، تهران، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۹ و ۳۸-۳۲.

۲. دانشنامه جهان اسلام، ج ۴، ذیل «بن نبی، مالک» (محمدعلی مهتدی).

اخلاق، فرهنگ، تمدن و قانون

اعتلای هر کدام از مفاهیم (اخلاق، فرهنگ، تمدن و قانون) در هر جامعه به منزله ارتقای دیگری است و انحطاط هر یک خواسته یا ناخواسته نشان از سقوط دیگری دارد. در هر جامعه، هنگامی که اخلاق رشد می‌کند و مردم اصول اخلاقی را محترم می‌شمارند جو اعتماد، زمینه توسعه ارتباط را فراهم می‌سازد و گسترش آن به نمایان شدن فرهنگ می‌انجامد و جامعه برای حفظ و تقویت تفاهم در نظام اجتماعی خود ناگزیر از قانونمندی است. بنابراین، رویکرد مردم جامعه به این چهار عامل، زمینه‌ساز اعتلا و رشد یا انحطاط و سقوط جامعه به شمار می‌رود). همان‌گونه که اقبال مردم به این چهار عامل باعث بهروزی و سعادت جامعه می‌گردد، دوری و روی برگرداندن از آن نیز باعث فساد، تباہی، فحشا و در نهایت، سقوط و نابودی آن جامعه می‌گردد.

۲. چکیده‌ای از تاریخ و فرهنگ اسلام از عصر دعوت تا دوره فتوح

مورخان تاریخ عرب را به سه دوره تقسیم می‌کنند: ۱. دوره سبا و چمیر که از دور دست‌ترین زمان آغاز و در همان دوره‌ها پایان می‌پذیرد؛ ۲. دوران جاهلیت که از سده ششم میلادی آغاز و به ظهور اسلام ختم می‌گردد؛ ۳. دوره اسلامی، از صدر اسلام تا کنون.^۱

براساس شواهد تاریخی و باستان‌شناسی، نحله‌ها و آرای فرهنگی و تاریخی متعددی در شبه‌جزیره عربستان وجود داشته است. ابراهیم علی^۲ در این حوزه تمدنی دعوت خود را آغاز کرد. اعراب آل غسان و آل منذر در بین النهرین و شمال شبه‌جزیره و نیز مردمان نجران و یمن در جنوب مسیحی بودند، بازارها (اسواق)، مانند بازار عکاظ، محل حضور شعرا و ادبیا بود که مظہر مهم‌ترین رکن فرهنگی اعراب یعنی شعر بودند و مردم قبیله‌ای که در آن شاعری زبردست و توانا ظهور می‌کرد بر دیگران فخر می‌فروختند.^۱

از نظر اجتماعی نیز، مناصب سیاسی و حکومتی نه براساس لیاقت و قدرت، بلکه بر پایه سنت و مواریت گذشتگان تقسیم می‌شد و به همین سبب، استعدادهای درخشان فرصت ظهور نداشتند. مردم مکه، به یمن وجود کعبه و هم‌جواری آن در نوعی آرامش متکی به روابط خاص ناشی از مراسم جاهلی روزگار می‌گذرانیدند و در دفاع مشترک شرکت می‌کردند. در عین حال، بین مکه و یثرب تفاوت‌های آشکاری وجود داشت. مردم مکه تاجری‌بیشه و دوراندیش و اهل یثرب کشاورزانی ساختکوش به شمار می‌آمدند.

در چنین حال و هوایی، در حدود سال ۱۰۶ م، پیامبر اسلام ﷺ دعوت خود را از مکه آغاز کرد. این دعوت منجر به پیدایش جمعی تازه‌مسلمان در مکه شد که با کج رفتاری و مقابله اهل مکه روبرو

۱. سید جعفر شهیدی، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۵-۴.

شدند. در سال یازدهم بعثت گروهی از قبیله خزر، ساکن مدینه، که به حج رفته بودند در نشستی در عقبه با پیامبر ﷺ دیدار کردند. در این دیدار، حضرت ﷺ فرصت یافت تا خود و آیینش را به آنان بشناساند و با اقبال آنان رو به رو شود. یک سال پس از آن، دوازده مرد از قبیله خزر و یک زن در همان مکان با پیامبر بیعت کردند که در تاریخ اسلام به بیعت عقبه نخستین مشهور شد. پیامبر، بر اساس این بیعت، مصعب بن عُمير را به عنوان نخستین داعی اسلام به مدینه فرستاد تا به اهل مدینه قرآن و تعالیم اسلام و آداب نماز بیاموزد و چون دانسته شد مدینه پناهگاه مناسبی برای اسلام و مسلمانان خواهد بود پیامبر هجرت تاریخی خود را در روز دوازدهم ربیع الاول سال چهاردهم بعثت صورت داد. از این پس، اصحاب پیامبر به دو گروه تقسیم شدند: مهاجران که از مکه آمده بودند و انصار، یعنی ساکنان مدینه که در همان شهر پذیرای پیامبر ﷺ شدند.^۱ پیامبر اسلام بنای «جامعه اسلامی» را در مدینه بر سه پایه مهم، یعنی بنای مسجد، عقد برادری میان مهاجران و انصار، و پیمان همکاری میان مسلمانان و غیرمسلمانان پی افکند. درواقع، جامعه سیاسی اسلامی نیز پس از هجرت به مدینه شکل گرفت. حکومت اسلامی مدینه همه ویژگیهای لازم را برای یک دولت، شامل برخورداری از قلمرو زمینی، جمعیت، حاکمیت و نظام اداری و اجرایی در اختیار داشت. این جامعه اسلامی ویژگی دیگری نیز داشت که تا آن زمان در تاریخ بشر بی سابقه بود: رکن مهم تشکیل جامعه حاکمیت قانون بود. یعنی وجود یک نظام حقوقی واحد برای تمام افراد جامعه بدون هیچ گونه تبغیض در پی این اقدامات، پیامبر ﷺ به تدریج ساختار سیاسی و اداری موردنظر خویش را در مدینه مستقر کرد؛ با پهنه گرفتن از درونمایه حفظ و گسترش عقاید دینی، که هدف اصلی ایشان در جامعه نیز بود، بدنۀ سیاسی و اداری جامعه محکم شد. همچنین، در طول ده سال حکمرانی پیامبر ﷺ در مدینه حدود هشتاد جهاد کوچک و بزرگ نیز صورت گرفت که پیامبر یا شخصاً در آنها حضور داشت و فرماندهی می‌کرد یا خود در شهر می‌ماند و یکی از اصحاب را برای فرماندهی سپاه روانه می‌کرد. این جهادها در تثبیت موقعیت سیاسی و نظامی حکومت تازه تأسیس اسلام نقش بسیار اساسی داشتند. پیامبر همچنین پیمان نامه‌ها و عهده‌نامه‌هایی با قبایل گوناگون، از جمله قبایل یهودی و مسیحی، منعقد کرد. در این پیمانها، پیامبر با سیاستی حساب شده و موفقیت‌آمیز حفظ و ثبات دولت نوبای مدینه را تضمین کرد. به علاوه، نامه‌هایی برای پادشاهان و سران کشورهای همسایه، از جمله ایران، روم، مصر، یمن و حبشه ارسال کرد. این نامه‌ها از دید تاریخ‌نگاران بخشی از سیاست خارجی پیامبر به شمار آمده است.^۲

بر اساس این اقدامات و بر پایه شواهد بی‌شمار دیگر، می‌توان گفت از همان روزهای نخستین

۱. داتره المعارف بزرگ اسلامی، پیشین.

۲. علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، قم، ۱۳۶۳، ص ۵۰-۲۰.

هجرت، ابعاد تمدن‌سازی اسلام نمود یافت و این مطلب در تغییر لحن آیات نازل شده به خوبی پیداست. برخلاف دوران نخستین دعوت، در مدینه آیات الاهی بیشتر جنبه احکام و حدود یافت و سخن از قوانین شرع و احکام اجتماعی به میان آمد.

پس از این، پیامبر ﷺ برای تشکیل مقدمات نظام اداری و ساختار دیوانی کوشش کرد، برای خود دبیرانی برگزید و به هر یک وظیفه‌ای سپرد. در گام بعدی، کارگزارانی را برای بسط حاکمیت اسلامی مأمور کرد. برخی به گرداوری زکات و صدقات مشغول و گروهی دیگر به سامان‌دهی امور اجتماعی مأمور شدند. در این دوره، که ده سال به طول انجامید، در آیات الاهی نیز به تحکیم ارکان حاکمیت اسلامی تصریح شده بود. در این سالها، همچنین اقدامهای دیگری نیز صورت گرفت که دقیقت در آنها می‌تواند تصویری واقع‌بیانه از مأموریت اصلی پیامبر ﷺ و تمایلات درونی ایشان ارائه کند.

پس از درگذشت پیامبر اسلام در سال یازدهم هجری، بر سر جانشینی پیامبر ﷺ اختلاف پیدا شد و سرانجام بر اثر ماجراهی سقیفه بنی ساعدة با ابوبکر بیعت شد. ابوبکر با کوششهای بسیار و پس از دو سال جنگ و ستیز با کسانی که سلطه خلیفه، و اصولاً حکومت واحد مرکزی را نمی‌پذیرفتند سراسر شبیه‌جزیره را زیر فرمان آورد. سپس به قصد گسترش آیین اسلام به شام و عراق لشکر فرستاد. ابوبکر در سال سیزدهم فوت کرد، اما پیش از درگذشت عمر بن خطاب را به خلافت برگزید. خلافت عمر با آغاز فتوح در مصر و ایران و شام و افریقا هم‌زمان بود. هم‌زمان با قدرت گرفتن اعراب در پرتو دین اسلام، دولتهای روم و ایران پس از نبردهای طولانی و بی‌حاصل خسته و فرسوده شده بودند. بیزاری مردمان این کشورها از دولت خود استقبال آنان از لشکر اسلام را در پی داشت و در فاصله‌ای کمتر از نیم قرن اسلام دین غالب ایران و افریقا گشت. با آشنایی مسلمانان با باورها و آداب مردم این کشورها فضای اجتماعی مدینه دستخوش تحول شد. از دیگرسو، سامان‌دهی امور سرزمینهای فتح شده آگاهیها و تجربه‌های متعدد و گوناگونی را پیش روی مسلمانان گذاشت. از همین دوران است که اندک اندک سازمانهای دیوانی برای انتظام ارکان سیاسی به وجود آمد.

پرسش‌ها

۱. تمدن را از نظر توینی و ویل دورانت تعریف، و آرای آن دو را با هم مقایسه کنید.
۲. نظر خود را در مورد تعریف تمدن بیان کنید.
۳. ارتباط تمدن با فرهنگ را از زوایای مختلف بررسی کنید.
۴. عوامل مؤثر در زایش و اعتلالی تمدنها را نام ببرید.
۵. عوامل و علل زوال و انحطاط تمدنها را نام ببرید.

۶ دوره‌های تاریخ عرب را توضیح دهید.

۷ نقش بیعت عقبه نخستین در تکوین حکومت اسلامی را بیان کنید.

۸ ویژگیهای لازم برای تشکیل دولت در مدینه در زمان مهاجرت پیامبر اسلام ﷺ به این شهر را توضیح دهید.

۹ نظر خود را در مورد مهمترین اقدام پیامبر اسلام ﷺ برای تشکیل جامعه اسلامی در مدینه بیان کنید.

فعالیت‌های علمی

۱. گزارشی از کتابهای تألیف و ترجمه شده به زبان فارسی در مورد تمدن و تاریخ تمدن تهیه کنید.

۲. مقاله‌ای در مورد تاریخ و باستان‌شناسی یکی از تمدن‌های باستانی به میل و انتخاب خود تهیه کنید.

۳. نظر خود را در مورد انواع پدیده‌های اجتماعی و فردی که به نوعی با تمدن ارتباط دارند به طور مسروچ بیان کنید؛ به عنصر زمان و نقش تکمیل این پدیده‌ها در طول زمان توجه کنید.

۴. گزارشی از منابع موجود به زبان فارسی در زمینه تاریخ اسلام تهیه کنید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. ابن‌اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت و ابراهیم خلیلی، تهران، ۱۳۷۱ش.

۲. ابن‌خلدون، العبر، تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیشی، تهران، ۱۳۶۳ش.

۳. تاریخ اسلام پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۷۹ش.

۴. توینبی، آرنولد، خلاصه تاریخ تمدن، ترجمه آریا الرستانی، تهران، ۱۳۷۲ش.

۵. حسن ابراهیم، حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه آذرناش آذرنوش، تهران، ۱۳۷۵.

۶. سحرانی، اسعد، مالک بن بنی، اندیشمند مصلح، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۹ش.

۷. عبدالمقصود، عبدالفتاح، امام علی بن ابی طالب، تاریخ تحلیلی نیم قرن اول اسلام، ترجمه محمدمهدی جعفری، تهران، ۱۳۵۱ش.

۸. مونس، حسین، اطلس تاریخ اسلام، ترجمه آذرناش آذرنوش، تهران، ۱۳۷۵.

بخش دوم

زمینه‌های شکلگیری تمدن اسلامی

۱. اجایگاه علم و دانش در اسلام

اگر آنچه در آیات و اخبار درباره فضیلت علم و دانش و معرفت آمده بدون هیچ تفسیر و توضیحی کنار هم قرار دهیم، کتاب یا کتابهای بزرگی به وجود خواهد آمد و اگر این اندازه اولیای اسلام بر فضیلت دانش و دانش‌اندوزی تأکید نکرده بودند، هرگز تمدن اسلامی بدین پایه از عظمت نمی‌رسید. اصل کلمه علم، بجز مشتقات آن، حدود هشتاد بار در قرآن کریم در مواضع مختلف به کار رفته است و اگرچه کلمه عقل در قرآن نیامده، ترکیب «اولی الالباب» را که به معنای خردمندان است می‌توان در قرآن یافته همچنین، واژگانی چون حکمت، برهان، فکر و فقهه بارها در قرآن به کار رفته‌اند. خداوند مؤمنان را از اینکه بر اساس تقلید کورکورانه به او ایمان آورند نهی فرموده و حتی در یکی از آیات (روم، ۵۶) علم و ایمان را در کنار هم قرار داده است. افزون بر این، به کلیات اکتفا نشده و در زمینه دانش‌اندوزی آیات بسیاری وجود دارند، از جمله آل عمران، آیه ۹۰؛ انعام، آیه ۹۷، یونس، آیه ۵. حتی در آن دسته از آیات قرآن کریم که به نقل سرگذشت‌ها اختصاص دارد، و هدف آن عبرت‌آموزی است، می‌توان آشکارا موضوعات تاریخی و تشویق به تاریخ‌نگاری و مشاهده آثار تاریخی و روحیه واقع نگری را دید (انعام، ۱۱). در احادیث مأثور از اقوال حضرت رسول ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام نیز موارد بسیاری در تجلیل از علم و فضیلت علمایافت می‌شود. آین تأکید پیامبر اسلام که دانش آموختن بر هر زن و مرد مسلمان واجب و فریضه است، یا ساعتی اندیشیدن از عبادت یک ساله نیکوتر است، نمونه‌هایی از تأکید بر دانش‌اندوزی در اسلام است. در دوره حیات ائمه، به ویژه از دوره امام جعفر صادق علیه السلام که دانش و دانش‌آموزی رونق تمام داشت، آن حضرت یاران خویش را به دانش‌اندوزی تشویق می‌فرمودند. اینکه در روز قیامت قلم دانشمندان بر خون شهیدان سنگینی خواهد کرد، نمونه‌ای از این

تشویقهاست. البته باید این نکته را نیز در نظر گرفت که دانش‌آموزی در اسلام شرایطی دارد؛ اسلام میان علم و اخلاق فاصله‌ای نمی‌بیند و همواره بر پیوستگی این دو تأکید ورزیده است. در اسلام، دانشمند صاحب مسئولیت است و دانشمند بی‌اخلاق جز به گمراهی هدایت نمی‌کند. این موضوع خود از امتیازهای اسلام است که در زمینه آموزش و پرورش مکتبی خاص دارد.^۱

گذری بر تاریخ نگارش در فرهنگ و تمدن اسلامی

مجموعه‌ای از اطلاعات پراکنده در دست است که نشان می‌دهد عرب جاهلی از امر نگارش اطلاع داشته ولی زندگی بدوى آنان به گونه‌ای نبوده که امر نگارش را بر قوم عرب محظوظ نماید. فرهنگ غالب در آن عهد شفاهی بوده است. در مورد دیگر بخش‌های شبیه‌جزیره نیز سنگ‌نوشته‌ای از حجاج به دست آمده که مربوط به دوران کهن در این منطقه است و دانشمندان به این نتیجه رسیده‌اند که خط رایج در آن ناحیه گونه‌ای از خط نسبتی بوده است.

وجود پاره‌ای از لغات خاص کتابت در قرآن نشان می‌دهد که هم‌زمان با ظهر اسلام اعراب تصوری از گونه‌های کتابت داشته‌اند، از جمله این موارد لفظ کتاب است که البته روشن نیست که مقصود همان چیزی باشد که ما بدان کتاب اخلاق می‌کنیم، ولی به هر حال، اشاره‌ای است به نوشته و اثر مکتوب. واژه صحیفه نیز که به صورت جمع، یعنی صحف، در قرآن به کار رفته یقیناً مقصود از آن اثر مکتوب بوده است. اصرار بر کتابت قرآن کریم نیز با وجود میلی که اعراب به حفظ و از برگردان داشتند خود نکته‌ای سخت جالب و مهم است و نشان می‌دهد، از همان روزهای نخست، مسلمانان می‌دانسته‌اند که در آیات این کتاب آسمانی نباید کلمه‌ای تغییر یا تبدیل یابد.^۲ یکی از وسائلی که قرآن بر آن نوشته می‌شد پوست بود که علت استفاده از آن در ثبت مسائل مهم ماندگاری بیشتر آن بود. ولی تهیه این ماده حتی برای ثروتمندان نیز دشوار بود. از این رو، اعراب از مواد مناسب دیگری هم برای کتابت استفاده می‌کردند، مانند پوست خشکیده درخت نخل یا حتی شاخه خشک شده آن. آشنازی مسلمانان با تمدن‌های اطراف نیز در آشنازی آنها با ادواء کتابت بسیار تأثیر داشت. مثلاً مسلمانان پس از فتح سرزمینهای مصر و شام با قرطاس یا پاپیروس آشنا شدند و از آن پس، ظاهراً کتابت بر آن را به مواد دیگر ترجیح می‌دادند. ولی پاپیروس نیز بسیار گران بود. گزینه مناسب برای

۱. محمد رضا حکیمی و دیگران، *الحياة*، تهران، ۱۴۰۸ق، ج ۱.

۲. يحيى وهب الجبورى، *الخط والكتابة فى الحضارة العربية*، بيروت، ۱۹۹۴، ص ۲۴۹ به بعد.

تهیه ماده‌ای برای نوشتن، کاغذ بود. پیشینه آشنایی مسلمانان با کاغذ به زمان فتوح در ماوراءالنهر (فارارود) بازمی‌گردد. این صنعت از سمرقند، که در آنجا تعدادی از کاغذسازان چینی به کار اشتغال داشتند، به دیگر سرزمینهای اسلامی راه یافت. تفاوت در میزان مصرف مواد اولیه موجب پدید آمدن انواع کاغذ در سده‌های نخستین هجری بوده است^۱ این کاغذها در جنس، استحکام، ضخامت، روشنی و رنگ با یکدیگر تفاوت داشته‌اند و این مسئله نشان می‌دهد که مسلمانان فقط به آموختن روش کاغذسازی از چینیها اکتفا نکرده و خود به تکمیل این صنعت پرداخته‌اند. به مرور در همه شهرهای اسلامی و در سرزمینهایی چون عراق و مصر و ایران و اندلس کاغذ ساخته می‌شد. صنعت کاغذسازی در پایان سده دوم هجری به کوشش فضل بن یحیی برمکی، وزیر بافرونگ هارون الرشید، در بغداد راه‌اندازی شد و به سرعت جای پوست را گرفت. این صنعت در سده پنجم هجری از عراق به شام رفت و در آنجا نیز تحولی شگرف پدید آورد. به گونه‌ای که ناصر خسرو، در سفرنامه‌ی خود، از شهر طرابلس در لبنان یاد می‌کند و می‌نویسد که در این شهر ورقهای زیبا همچون ورقهای سمرقندی ساخته می‌شود و از آن نیز بهتر است. بدین گونه، مسلمانان در بسط و گسترش یکی از مهم‌ترین عوامل ارتباط فرهنگی، یعنی کاغذ، نقش اساسی داشتند. این صنعت از طریق مصر و اندلس به اروپا رسید و نخستین کارخانه‌های کاغذسازی در ایتالیا در حدود سده سیزدهم میلادی تأسیس و راه‌اندازی شد.^۲

۲. انتقال علوم و جذب دانشمندان به جهان اسلام

بنیع اصلی علوم عقلی که به جهان اسلام راه یافت یونان و محفل علمی آن بود، اگرچه بیشترین علوم غیرمستقیم و با ترجمه آنها به زبانهای سریانی و لاتینی، مأخوذه از یونانی، به دست مسلمانان رسید. بخش دیگر علوم یونانی نیز از اسکندریه (در مصر) و مرکز علمی آنجا، یعنی مدرسه اسکندریه، به مسلمانان رسید.^۳ علومی که مسلمانان از یونانیان فراگرفتند عبارت‌اند از ریاضی، نجوم، یزشکی و علوم طبیعی^۴. آثار دانشمندان اسلامی نشان می‌دهد که مسلمانان تا چه حد از نوشته‌های بقراط، جالینوس، افلاطون، فیثاغورس و ارسعلو بهره گرفتند. این نکته نیز مهم است که اولین برخوردهای آشنایی در این زمینه نه از راه ترجمه آثار یونانی، بلکه از طریق پژوهشکان انجام گرفت؛ پژوهشکانی که در

۱. دایرة المعارف فارسی، به سربرستی غلامحسین مصاحب، ج ۲، ص ۲۱۴۴.
۲. سید حسن تقی‌زاده، تاریخ علوم در اسلام، تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۳۰-۳۱.

زمان فتوح در سرزمینهای یونانی می‌زیستند. با انتخاب دمشق به پایتختی خلافت، تماس با دانشمندان یونانی به مراتب آسان تر شد.^۱ بخشی از علوم هم از هند به جهان اسلام راه یافت. در اوایل دوره عباسی، این ارتباط علمی برقرار شد و ترجمه‌هایی از متون هندی در پزشکی و نجوم و جزان صورت گرفت.^۲ در سال ۱۵۴ق نیز، چند دانشمند هندی، که در میان آنها اخترشناسی برجسته نیز حضور داشت، نزد منصور خلیفه عباسی آمدند. منصور از این اخترشناس خواست مختصراً از این علوم را به دانشمندان دربارش آموزش دهد. به این طریق، دانسته‌های هندی به صورت وسیعی وارد حوزه علوم اسلامی گردید.

یکی دیگر از مراکز علمی که از طریق آنجا علوم گوناگونی وارد قلمرو تمدن اسلام شد ایران و به ویژه شهر گندیشاپور (میان شوشتار و دزفول) بود. در گندیشاپور، از زمان حکومت خسرو انوشیروان، مدرسه و بیمارستانی ساخته شده بود و در آنجا پزشکان و دانشمندان متعددی از کشورهای مختلف به کار اشتغال داشتند. یکی از دلایل رشد گندیشاپور ورود نسطوریان به این شهر است. هنگامی که نسطوریان رانده شده از مدرسه اُدسا به سوی ایران آمدند و در شهر گندیشاپور اقامت گزیدند، ترجمه‌های سریانی کتب یونانی را با خود آوردند و برخی از حکماء اشراقی یونانی که از آتن تبعید شده بودند به آموزش فلسفه پرداختند و به دستور انوشیروان برخی از کتابهای افلاطون و ارسطو را به پهلوی ترجمه کردند. پس از فتح ایران به دست مسلمانان، انتظار ترجمه از فارسی به عربی امری طبیعی بود. به طور مشخص در عصر خلافت عباسی، کتبی از پهلوی به عربی ترجمه شد. یکی از این کتابها ریچ شهریار است که ابوسهل بن نوبخت آن را از پهلوی به عربی ترجمه کرد. این کتاب بعدها به یکی از مهم‌ترین منابع تکمیل دانش نجوم اسلامی تبدیل شد.

در حوزه علوم طبیعی، یکی از مهم‌ترین دانشها داروشناسی بود که از طریق یونان به دنیا اسلام رسید. کتاب دیسقوریدس، دانشمند اهل آسیای صغیر، که به نام حشائش یا الھیولی فی الطب به عربی ترجمه شد، نزد یونانیان از اهمیت بسیاری برخوردار بود. این کتاب به دست اعراب به دقت ترجمه و تحقیق شد. به واسطه آثاری کلاسیک از این دست بود که مسلمانان در دانش داروشناسی و مفردات طبی به مقامی چشمگیر رسیدند.^۳

۱. آلدومیه لی، علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان، ترجمه محمد رضا قدس رضوی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۷۷-۹.

۳. نهضت ترجمه

پس از آنکه اوچ دوران فتوح فروکش کرد و قلمرو حکومت اسلامی ثبات یافت و مسلمانان از تدوین اساسی علوم اسلامی فراغتی نسبی یافتند، در پرتو اهتمام و سیاستهای تشویقی برخی از خلفای عباسی، با استفاده از ثروتهای کلان بیت‌المال (توجه جامعه مسلمانان رفته‌رفته به سوی علوم و صنایعی جلب شد که عمدتاً در اختیار تمدن‌های غیر‌مسلمان قرار داشت. منبع اصلی این توجه آیات قرآن و احادیث بسیاری بود که مؤمنان را به کسب علم و فن ترغیب می‌کرد.)

آنچه بیش از همه در فراهم آوردن شرایط این حرکت اهمیت داشت فتوح مسلمانان و به ویژه استیلای آنان بر سراسر قلمرو ساسانیان و بخش‌هایی از امپراتوری روم شرقی بود. این سرزمینها هر یک فرهنگ و تمدنی دیرپا داشتند، افزون بر آنکه، در هزاره قبل از این، با لشکرکشی اسکندر مقدونی، کم و بیش یونانی‌مأبی نیز در میانشان رسوخ کرده بود. فاتحان مسلمان از سرزمینهای مغلوب قلمرو یکپارچه‌ای ساختند و در کنار دیگر فرهنگها با یونانی‌مأبان دور و نزدیک نیز مبادله و مشارکت فرهنگی جدیدی را تجربه کردند. در مدتی کوتاه، اشتیاق و فعالیت حکام، اندیشمندان و دوستداران دانش در جهان اسلام چنان بالا گرفت که بعداً آن دوره را «عصر نهضت ترجمه» نام نهادند. این نهضت، اگرچه در عصر بنی‌امیه آغاز شد، تأثیر اصلی خود را در عصر بنی‌عباس برجای گذاشت. بیشتر مطالب ترجمه شده در عهد بنی‌امیه، اسناد اداری، دیوانی، سیاسی و بازرگانی بود که به اقتضا و ضرورت ارتباط بین حکام جدید و اتباع غیر‌عرب‌زبان ترجمه شد و حتی متونی را که می‌توان آنها را فرهنگی نامید نیز به ضرورت نظامی یا اداری ترجمه شده بود. نهضت ترجمه آگاهانه‌ای که آثار تاریخی و اجتماعی و فرهنگی عمیق و دامنه‌داری از خود برجای گذاشت با ظهور نخستین خلفای عباسی آغاز شد. این نهضت علمی بیش از دو سده تداوم یافت. به ویژه از زمان حکومت منصور، دومین خلیفه عباسی (حک: ۱۵۸-۱۳۶ ق)، اقدامات مهمی در زمینه ترجمه علوم بیگانگان به دو روش تحت‌اللفظی و معنایی صورت گرفت. در این دوره، نخستین ترجمه‌ها از فارسی به عربی بود. مترجمان این آثار معمولاً زرتشتی‌زادگانی نومسلمان بودند. ترجمه چند کتاب ادبی از جمله کلیله و دمنه، به دست عبدالله بن مقفع، نویسنده ایرانی (م ۱۴۱ ق) از آن جمله است. طی دوره‌های بعد، مترجمان اسلامی در فنون ترجمه تبحر بیشتری یافتند و بر اساس تجربه‌ای که در این راه یافتند آثاری از زبانهای سریانی و یونانی به عربی ترجمه کردند. در این دوره، حنین بن اسحاق، مشهور به

شیخ المترجمین، پژشک حاذق نسطوری مذهب که به زبانهای یونانی و سریانی و عربی و پهلوی تسلط داشت، نخستین مترجمی بود که گروهی را گرد آورد و به کار ترجمه نظم بخشدید. از جمله شاگردان او در ترجمه فرزندش اسحاق و خواهرزاده‌اش حبیش بن اعسم بودند. هنین همچنین ترجمه‌های بسیاری از مترجمان دیگری را با اصل متن آنها مقابله و اصلاح می‌کرد.

به طور کلی، نهضت ترجمه در دوره عباسی را می‌توان به دوره‌هایی تقسیم کرد. در هر کدام از این دوره‌ها، بسته به علاقهٔ خلیفه یا عواملی دیگر، تفاوتی در موضوع یا تعداد ترجمه‌ها رخ می‌داد. این دوره‌ها را، به‌ویژه از زمان خلافت پنجین خلیفه عباسی، هارون‌الرشید (حک: ۱۹۳-۱۷۰ ق)، می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

الف) دوره هارون الرشید: در این دوره، تکیه اصلی بر ترجمه آثاری در علوم بود و یحیی بن خالد برمکی، وزیر هارون، برای به‌دست‌آوردن مترجمانی قابل کوشش بسیاری کرد. در زمان هارون، کتابخانه شهرهایی که به دست مسلمانان می‌افتداد کلأً به بغداد منتقل می‌شد. نخستین آثار علوم یونانی، از جمله کتابهای اصول هندسه نوشتة اقليدس و مجسطی، نوشتة بطلمیوس و نیز آثاری در پژشکی از زبان هندی در این دوره به عربی ترجمه شد.

ب) دوره مأمون (حک: ۱۹۸-۲۱۸ ق): مأمون، دوره کوتاهی پس از هارون‌الرشید به حکومت رسید، و هنگام به خلافت رسیدن او اوج دوره رواج مباحث کلامی براساس برداشت‌های متفاوت از آیات قرآن کریم بود. در این دوره به‌ویژه آثار فلسفی متعددی به عربی ترجمه شد.

ج) دوره پس از مأمون: پس از مأمون، و در دوره متوكل عباسی (حک: ۲۴۷-۲۳۲ ق) کار ترجمه همچنان ادامه داشت. از جمله هنین بن اسحاق همچنان در دوره متوكل به کار ترجمه اشتغال داشت؛ اما انتقال مرکز حکومت اسلامی از بغداد به سامرا در دوره معتصم (حک: ۲۲۷-۲۱۸ ق) باعث تغییراتی در چگونگی ترجمه آثار مختلف به عربی شد. مهم‌ترین علت این تغییر کاسته شدن اهمیت بیت‌الحکمه، مهم‌ترین نهاد علمی این دوره، بود.

د) پایان نهضت ترجمه: نهضت ترجمه در بغداد پس از دو قرن کار جدی به تدریج رو به افول نهاد و سرانجام در آستانه هزاره جدید میلادی به پایان کار خود رسید. البته افول نهضت ترجمه به معنای کاهش علاقه به علوم ترجمه شده یا کم شدن شمار دانشمندان مسلط به ترجمه از زبان یونانی نبود؛ بلکه سبب اصلی خاموشی نهضت ترجمه را فقط می‌توان عدم ارائه مطالب تازه دانست. به عبارت

دیگر، این نهضت موضوعیت اجتماعی خود را از دست داده بود. عدم ارائه مطالب تازه به این معنا نبود که کتاب غیردینی یونانی دیگری برای ترجمه وجود نداشت، بلکه به این معنا بود که کتاب یونانی دیگری که به ملاحظات و خواسته‌های بانیان، عالمان و دانشمندان مربوط شود وجود نداشت. در بیشتر رشته‌های علمی، متون اصلی از مدتی پیش تألیف شده بود. در نتیجه، همه رشته‌ها به سطحی بالاتر از سطوح آثار ترجمه شده رسیده بودند و بانیان و حامیان، اکنون بیش از گذشته، به جای سفارش و پشتیبانی از ترجمه، پشتیبان و سفارش دهنده مطالب اصیل و به زبان عربی بودند.^۱

۴. مراکز علمی در تمدن اسلامی

با استقرار نظام نوبنیاد اسلامی و تکامل درونی این اجتماع، به تدریج نهادهای آموزشی به وجود آمد که نقش برجسته‌ای در پرورش و گسترش علوم و فنون داشت. نخستین مرکز مهمی که به همین منظور تأسیس شد بیت الحکمة نام داشت که در بغداد ساخته شد. این مرکز، که به هزینه خزانه دولتی یا بیت المال اداره می‌شد، محل اجتماع دانشمندان و پژوهشگران و به ویژه مترجمان شایسته‌ای بود که کتابهای علمی و فلسفی یونانی را به عربی ترجمه می‌کردند. اساس بیت الحکمه را، که نخستین کتابخانه مسلمانان در بغداد بود، هارون الرشید پایه‌ریزی کرد. پیش از آن منصور عباسی، که از زمان وی کار ترجمه آغاز شده بود، دستور داد کتابهایی از زبانهای دیگر به عربی ترجمه شود و همین کتابهای پایه بیت الحکمه گردید. در زمان مأمون، بیت الحکمه توسعه یافت. او صد بار بستر کتاب به بغداد حمل کرد و ظاهراً این کتابها به دنبال قرار صلحی که بین وی و امپراتور روم، میشل دوم، بسته شد، به مسلمانان داده شد. مأمون همچنین ۳۰۰ هزار دینار صرف ترجمة کتاب کرد. علاوه بر بیت الحکمه، مراکز علمی متعدد دیگری نیز وجود داشت؛ یکی از این مراکز دارالعلمها بودند. این دارالعلمها کتابخانه‌های عمومی به حساب می‌آمدند. از جمله این مراکز، دارالعلم فاطمیون در مصر است. در این نهاد، که در ۳۹۵ق و به دستور الحاکم با مرالله، خلیفة فاطمی مصر، در قاهره تأسیس شد، تقریباً یک میلیون جلد کتاب وجود داشت. دارالعلم موصل را نیز جعفر بن محمد حمدان موصلى بر پا ساخت. این مرکز نخستین مرکزی بود که در آن کتابهایی از همه رشته‌های علمی گردآوری شده بود. در طرابلس، از شهرهای لبنان کنونی نیز، در اواخر سده پنجم هجری، دارالعلمی با ۱/۶ میلیون جلد کتاب وجود

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ذیل «ترجمه، نهضت»، (سید احمد هاشمی).

داشت.^۱

از دیگر مراکز علمی و بسیار مهم و مشهور دوره اسلامی نظمامیه‌ها بودند. در نیمة دوم سده پنجم هجری، خواجه نظام‌الملک با ساخت مدارسی به نام نظمامیه در بغداد و نیشابور و شهرهای دیگر بنای این نظمامیه‌ها را پدید آورد. در نظمامیه بغداد، که در ۴۵۹ق تأسیس شد، ابوسحاق شیرازی تدریس می‌کرد. پس از آن بزرگ‌ترین مقام تدریس در این مدرسه به امام محمد غزالی رسید و از آن پس تأسیس مدارس در جهان اسلام گسترش یافت. مدارس و مراکز علمی که به امر خواجه در قلمرو سلجوقیان تأسیس شد به سبب انتساب به خواجه نظام‌الملک به نظمامیه مشهور شدند. بجز نظمامیه بغداد، نظمامیه‌های دیگر را نیز می‌توان نام برد: نظمامیه نیشابور، که به خاطر توجه خواجه نظام‌الملک و دیگر پادشاهان سلجوقی به شهر نیشابور در این شهر تأسیس شد و افراد مشهوری چون امام موفق نیشابوری، حکیم عمر خیام، حسن صباح، امام محمد غزالی و برادرش امام احمد و امام محمد نیشابوری در آنجا تربیت شدند. نظمامیه نیشابور، به خاطر شمار مدرسان و فقهاء مشهوری که در آن به تعلیم مشغول بودند، پس از نظمامیه بغداد، در جایگاه دوم قرار گرفت. نظمامیه اصفهان و بلخ نیز استادان ناموری داشت.

به طور کلی، می‌توان گفت مراکز آموزشی و علمی در قلمرو اسلامی بسیار متعدد و متنوع بوده‌اند. یکی از فراگیرترین مراکز آموزشی مساجد بود که در سراسر قلمرو اسلامی پراکنده شده بود. مساجد نخستین مراکز اجتماعات دینی برای مسلمانان به شمار می‌آمد و حتی ساختمان مدرسه‌ها نیز مانند نقشه مساجد بود و مساجد معروف که یا از همان آغاز تأسیس یا چندی بعد کتابخانه نیز در آنها تشکیل شد در شهرهای مهم اسلامی فراوان بودند. برخی از آنها عبارت بودند از جامع بصره، جامع فسطاط، جامع کبیر قیروان، جامع اموی دمشق، جامع زیتونه در تونس، جامع قزوین فاس و جامع الخصیب اصفهان.^۲

بیمارستانهای جهان اسلام، که «مارستان» نیز خوانده می‌شدند، ضمن درمان بیماران مراکز تحقیق و مطالعه پزشکان به شمار می‌آمدند و کتابخانه‌های تخصصی داشتند که برخی از آنها عبارت اند از: مارستان فسطاط، مارستان الكبير منصوری قاهره، مارستان نوری بغداد و بیمارستان ری.

۱. علی رفیعی علام روشنی، درآمدی بر دایرة المعارف کتابخانه‌های جهان، قم، ۱۳۷۴، ص ۴۳-۴۲.

۲. منور جمال رشید، قدیم اسلامی مدارس، لاهور، بی‌تا، ۱۳۸-۱۱۴.

از دیگر مراکز علمی رصدخانه‌ها بودند. در قلمرو جهان اسلام، رصدخانه‌های متعدد و بزرگی ساخته شد که در نوع خود از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین رصدخانه‌ها به شمار می‌آمدند و پیشرفته‌ترین پژوهش‌های ریاضی و نجومی در آنها صورت می‌گرفت. بسیاری از یافته‌های دانشمندان اسلامی در این رصدخانه‌ها تا سده‌ها بعد در اروپا بررسی و تحلیل می‌شد، از جمله این رصدخانه‌ها رصدخانه مراغه و سمرقند را می‌توان نام برد.

در مورد مراکز آموزشی اسلامی، توجه به دو مرکز علمی دیگر بسیار واجد اهمیت است. از این دو، یکی ربع رسیدی، محل آمد و شد علماء و دانشمندان متعدد فراوانی بود که به کار علمی اشتغال داشتند، و دومی له شنب غازانی، که در دوره ایلخانان تأسیس شد و در آن دانسته‌های علمی بسیاری بین افراد مبادله می‌شد.

پرسش‌ها

۱. سیر تکامل وسایل نوشتمن در صدر اسلام را توضیح دهید.
۲. سه نمونه از مبادی و منابع اصلی ورود علوم عقلی به عالم اسلام را نام ببرید.
۳. نظر خود را در مورد نهضت ترجمه، و تأثیر آن را در تکوین علوم اسلامی بیان کنید.
۴. نهضت ترجمه به چند دوره تقسیم می‌شود؟ توضیح دهید.
۵. چهار نمونه از مراکز علمی در تمدن اسلامی را نام ببرید.
۶. نقش نظامی‌های اسلامی در تکوین تمدن و علوم اسلامی به طور مشروح بررسی کنید.

فعالیت‌های علمی

۱. گزارشی از آثار موجود به زبان فارسی در زمینه تاریخ علوم تهیه کنید.
۲. یکی از آثار دانشمندان غربی را به طور موردنی انتخاب، بررسی و نقش دانشمندان اسلامی را در آن کتاب به صورت مقاله‌ای ارائه کنید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. حسینی اصفهانی، علی، دانشنامه جهان، بمبی، ۱۲۵۲ش.
۲. کسايی، نورالله، مدارس نظامی و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، ۱۳۶۳.
۳. گوتاس، دیمیتری، تفکر یونانی، فرهنگ عربی: نهضت ترجمه کتابهای یونانی به عربی در بغداد و جامعه آزادین عباسی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۸۱ش.

بخش سوم

شکوفایی علوم در تمدن اسلامی

طبقه‌بندی علوم

در یک نگاه کلی، نگاه دانشمندان اسلامی به طبیعت و بهویژه به انسان، در همان چارچوب نظریه‌های انسان-جهان‌شناختی یونانی، یعنی نظریه پزشکی جالینوسی در عرصه پزشکی و نظریه زمین مرکزی بطلمیوس در گستره دانش ستاره‌شناسی بوده است. اما نتایج پژوهش دانشمندان اسلامی آنان را با رویکردهایی متفاوت از این نظریه‌ها نیز رویه‌رو ساخته است. در هر یک از زمینه‌های پزشکی، ستاره‌شناسی، ریاضیات و فیزیک در جهان اسلام مواردی یافت شده که نمی‌توان آن را به هیچ‌روی آگاهی‌های اخذ شده از یونان یا رشد نطفه‌ای از آگاهی یونانی در اسلام دانست. برای بررسی در این زمینه، لازم است پیش از همه چیز نگاهی به روش طبقه‌بندی علوم در حوزه تمدن اسلامی بیندازیم و سپس ضمن معرفی دانشمندان اسلامی و دستاوردهای آنان در هر یک از شاخه‌های علوم، اصلی‌ترین موارد خروج از معیار دانش یونانی را بررسی کنیم.

در اسلام، روش‌های متعددی برای دسته بندی علوم وجود داشته است. این روش‌ها عموماً از نوع نگرش پدیدآورندگان آنها به جهان اطراف نشست می‌گرفته است. در طبقه‌بندی نحسباً علوم به نظری و عملی تقسیم می‌شوند، بدون آنکه کیفیت و چگونگی انجام علوم عملی مطرح باشد. در علوم نظری که می‌توان به آن «حکمت نظری» نیز گفت، تنها اصل شناخت و معرفت مطرح است و موضوع بحث، وجود و وضعیت تعلق آن به ماده است. این علوم به سه قسم تقسیم می‌شود:

«علم الاهی» (علم اعلی) که مخصوص امور مجرد از ماده است؛ «علم حساب و ریاضی» (علم اوسط) که بحث آن علوم تماماً ذهنی و مجرد از ماده است؛ و «علم طبیعی» (علم ادنی) که به امور متعلق به ماده، چه در صورت ذهن و چه در خارج از آن، می‌پردازد. علوم عملی نیز سه دسته‌اند: «علم اخلاق» مربوط به زندگی شخصی؛ «علم تدبیر منزل» مربوط به خانواده؛ و «علم سیاست» مربوط به مسائل جامعه. این طبقه‌بندی تحت تأثیر فلسفه یونان، بهویژه ارسطو، صورت گرفته است.

در طبقه بندی دوم، علوم بر حسب ارتباط مستقیم خود با هدف اصلی، یعنی استفاده از علوم و دانشهای مختلف برای رسیدن به هدفی معین، بررسی می‌شوند. مثلاً در حکمت نظری یا علوم شرعی، شناخت و معرفت اصل هستند و دیگر علوم مانند صرف و نحو برای فهم مطالب به یاری می‌آیند.

در طبقه بندی سوم، دانشها به «علوم اسلامی» و «غیراسلامی» تقسیم می‌شوند. علوم اسلامی علومی هستند که به طور خالص از تفکر مسلمانان برخاسته‌اند و علوم غیراسلامی نیز علومی هستند که اصل آنها از تمدن‌های دیگر به اسلام رسیده و مسلمانان آنها را بسط داده و ساخته و پرداخته کرده‌اند.

در طبقه بندی چهارم، دانشها به «علوم شرعی» و «غیرشرعی» تقسیم می‌شود. علوم شرعی آن چیزی هستند که از پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام و ائمه اطهار علیهم السلام به ما رسیده‌اند، شامل اصول و فروع و مقدمات و متهمات، و علوم غیرشرعی نیز علوم عقلی محض اند مانند ریاضیات.

در طبقه بندی پنجم، علوم به «عقلی» و «نقلی» تقسیم می‌شوند. مقصود از علوم عقلی همان حکمت، کلام و فلسفه و علوم نقلی نیز امور شرعی و دانسته‌های معرفتی مربوط به دانشهای مختلف چون نجوم و پزشکی است.

در میان دانشمندان اسلامی که به بررسی موضوع طبقه بندی علوم پرداخته‌اند، توجه به آرای دو نفر بسیار حائز اهمیت است: اپونصر فارابی (م ۳۲۹ق) و محمدبن یوسف خوارزمی (م ۳۸۷ق). فارابی نخستین دانشمند اسلامی است که به طبقه بندی علوم توجهی ویژه کرده است^۱ او با نگاه خاص فلسفی خود در کتاب مفهوم احصاء العلوم، علوم را طبقه بندی کرده و به طور کلی، آگاهی، و به تعبیر خودش معرفت، را به پنج فصل تقسیم کرده است: علم زبان، منطق، ریاضیات، علوم طبیعی و الاهی، حکمت عملی یا اخلاق. فارابی علوم طبیعی و الاهی را در فصل چهارم، از آن رو یکجا مطرح کرده که هر دو علم به موجودات طبیعی می‌پردازند، با این تفاوت، که در یکی موجودات به وجود مطلق یا واجب الوجود متصل می‌شوند و در دیگری خود واجب الوجود مورد توجه قرار می‌گیرد^۲

اگرچه خوارزمی مانند فارابی علوم را با نظری منطبقی و فلسفی مرتب نکرده، اما به امتیاز هر علم در مقایسه با علم دیگر بر اساس موضوع و غایت نهایی آن علم توجه داشته است. از نظر خوارزمی برخی علوم خود هدف‌اند و برخی دیگر وسیله برای رسیدن به هدف. و طبیعی است که علوم اول از دومی برتر است. او در کتاب خود، مفایع العلوم، که کوششی جدید برای ارائه طبقه بندی علوم بود، علوم را به دو مقاله یا بخش تقسیم کرده است: نخست «علوم شرعی» و دوم دانشهای بیگانه یا «علوم عجمی». او بخش نخست از کتابش را به علوم اسلامی که در قلمرو فرهنگ و تمدن اسلامی به وجود

آمده یا پرورش یافته‌اند و بخش دوم را به علوم مختلفی که مهد آنها در ایران یا یونان یا هند بوده و مسلمانان در رشد و بالندگی آن نقش مؤثری داشته‌اند اختصاص داده است.^۱

الف) علوم غیراسلامی

۱. ریاضیات

در جریان نهضت ترجمه، آثار بسیاری از ریاضی‌دانان یونانی به عربی برگردانده شد و به سرعت ریاضی‌دانان اسلامی از سطوح دانسته‌های ریاضی‌دانان یونان گذشتند، بر آثار آنان شرحهای بسیاری نوشتند و بسیاری از دانسته‌های آنان را توسعه بخسیدند. مهم‌ترین اثر ریاضی به زبان یونانی که در این دوران به عربی ترجمه شد و بر آن شرحهای بسیاری نوشته شد کتاب اصول نوشتۀ اقلیدس بود. اما این مهم‌ترین نقش ریاضی‌دانان مسلمان در تکوین دانش ریاضی نبود. نقش ذرهم‌آمیزندۀ ریاضیات اسلامی بین مکتبهای ریاضی شرق و غرب، یعنی بین ریاضیات یونان و هند، از ارزش‌ترین دستاوردهای ریاضیات اسلامی برای نوع بشر به حساب می‌آمد. این نقش بسیار مهم ریاضیات اسلامی بود که توانست دانسته‌های ریاضیات هندسی، و از همه مهم‌تر، شیوه عدندنویسی دده‌هی را با دیگر مفاهیم ریاضی طرح شده در یونان در هم آمیزد و از آن صورت واحدی در آورد و به غرب ارائه دهد. با آنکه ریاضیات یونانی در چند شاخه، از جمله مثلثات و علم گره‌ها، پیشرفت فراوانی کرده بود، اما نبود یک روش عدندنویسی ساده مانع پیشرفت علم اعداد در یونان شده بود به طور کلی دستاوردهای ریاضی‌دانان اسلامی را در شاخه‌های گوناگون دانش ریاضیات چنین می‌توان عنوان کرد: اصلاح دستگاه عدندنویسی هندی با تکمیل حساب دستگاه اعشاری آن، از جمله ابداع کسرهای اعشاری؛ به وجود آوردن مفاهیم جدید در تئوری اعداد؛ به وجود آوردن علم جبر؛ کشفیات مهم و جدید در دانش مثلثات نیز علم گره‌ها و ابداع روش‌های گوناگون برای یافتن پاسخهای عددی معادلات درجه دو و سه، مسلمانان از طریق کتاب محمدبن موسی خوارزمی با نام *الجمع و التفریق* بالحساب الهند با شیوه عدندنویسی هندی آشنا شدند. این کتاب خوارزمی کهن‌ترین کتابی است که درباره علم حساب در عالم اسلام نوشته شده است. امروزه فقط ترجمة لاتین آن باقی مانده است. نقش خوارزمی را از این دید نیز باید بررسی کرد که این کتاب نخستین کتاب حساب نیز هست که از عربی به لاتین ترجمه شد و مغرب زمین کنونی در علوم مربوط به ریاضیات و رایانه، برای نشان دادن هر روش معین در محاسبه پدیده‌ها، اسم خوارزمی را به شکل تحریف‌شده آن، یعنی به صورت «الگوریتم» به آن اطلاق می‌کند.

^۱. ژیوا وسل، دایرة المعارفهای فارسی، تهران، توس، ۱۳۷۹، ص ۴۰-۲۰.

خوارزمی در پدیدآوردن دانش جبر نیز نقش فراوانی داشت. اگرچه پیش از دانشمندان اسلامی موضوع علم جبر در یونان وجود داشت و دانشمندان یونانی بسیاری همچون فیثاغورس، ارشمیدس و دیوفانتوس در آثار خود به حل مسائل جبری نزدیک شده بودند، اما دانشمندان مسلمان با کاربرد منطقی و تنتیح آرای دانشمندان یونانی پایه‌گذار این علم به شمار می‌آیند. براین اساس، علم جبر در نزد دانشمندان اسلامی تعمیم اعمال علم حساب به اعداد، و تحقیق در روابط حاکم بین اعداد به حساب آمد، با کاربرد حروف به جای اعداد. مهم‌ترین دستاورده علم جبر نیز به دست اوردن مقادیر مجهول به وسیله معادله‌مندکردن این مقادیر و حل این معادلات بود. بی‌دلیل نیست که نخستین و یکی از مهم‌ترین آثار دانشمندان اسلامی و علم جبر، کتاب محمدبن موسی خوارزمی الجبر و المقابلہ نام دارد، زیرا در این نام، روح کلی حاکم بر علم جبر نهفته است که در آن «جبر» به کار بردن یک جمله منفی در یک طرف معادله برای حل آن و «مقابلہ» استفاده از جملات مثبت در حل معادلات به حساب می‌آید. دانشمندان اسلامی جبر را صورتی علمی داده و آن را به صورت یک علم و به روشی علمی مورد بررسی قرار داده‌اند. این دسته از ریاضی‌دانان اسلامی از خوارزمی آغاز و با دستاوردهای خیام، ماهانی، ابوکامل شجاع‌بن اسلم، ابوالوفای بوزجانی، خجندی، ابوسهل کوهی و... ادامه پیدا می‌کند.

طبقه بندی معادلات جبری، به‌ویژه معادلات درجه اول و دوم و سوم، یکی از مهم‌ترین گامهای دانشمندان اسلامی برای منظم کردن علم جبر و تعبیر «علم» بخشیدن به آن است. به‌ویژه نقش خیام در حل معادلات درجه سوم، به عنوان کسی که برای نخستین بار به تحقیق در حل این گونه معادلات پرداخت بسیار درخور توجه است. در عین حال، ریاضی‌دانان اسلامی نخستین کسانی نیز بودند که جبر را به علم هندسه وارد کردند و از طریق معادلات جبری به حل مسائل هندسی پرداختند. تأثیر و عمق نفوذ نقش ریاضیات اسلامی در تبیین دانش جبر در مغرب زمین، بیش از هر چیز، بر اساس احلاقی این نام (جبر) در غرب پیداست. جبر در غرب Algebra، صورت لاتین شده نام عربی آن، نامیده می‌شود.^۱

مدتی پس از خوارزمی، ابوالحسن احمدبن ابراهیم اقلیدسی، ریاضی‌دان دمشقی الاصل، کسرهای اعشاری را در کتاب خود درباره ریاضیات هندسی، *بِنَامِ الفَصُولِ فِي الْحِسَابِ الْهِنْدِسِيِّ* ابداع کرد. یکی دیگر از گامهای بسیار مهم مسلمین در حوزه علم اعداد طرح اعداد منفی بود. برای نخستین بار در عالم اسلام ابوالوفا بوزجانی در بخش دوم از رساله بسیار مهم خود، کتاب *فِي مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ*

۱. ابوالقاسم قربانی، *زنگین‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی*، دوره اسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۶-۲۴۸.

الكتاب و العمال من علم الحساب اعداد منفی را ابداع کرد. او برای نامیدن این اعداد از واژه «دین» استفاده کرده است.

در دیگر بخش‌های دانش ریاضی، از جمله مثلثات و هندسه نیز دانشمندان اسلامی آرای گران‌بهایی از خود به یادگار گذاشتند. در این بخش‌ها، دانشمندان اسلامی افزون بر بسط روابط حاکم بر مثلثات یونانی، خود به یافته‌های جدیدی نیز رسیدند، یکی از این یافته‌ها در کتاب شکل القطاع از خواجه نصیرالدین طوسی متبادر می‌شود. در این کتاب، طوسی به درستی و زیرکی از تقابل دو بخش از علم مثلثات سود جسته است، یکی نقش جدولهای مثلثاتی در تبدیل زوایا و اندازه‌های زاویه‌های شکل‌های هندسی و دیگر، مفروضات برآمده از مثلثات یونانی. در تبیین شکل‌های هندسی، خواجه در شکل القطاع با استفاده از کوشش دانشمندان پیش از خود در بسط و گسترش جدولهای مثلثاتی به تبیین بسیار دقیقی از روابط حاکم بر زوایا در اشکال هندسی پرداخته است. نمونه بر جسته این دقت و گسترش مثلثات، به ویژه در حوزه علم کره‌ها که خواجه نصیر نیز چند بخش از کتاب شکل القطاع خود را بدان اختصاص داده، تبدیل مختصات هندسه سه بعدی به هندسه دو بعدی است. این کار به ویژه در ساخت انواع اصطولاً بها حائز اهمیت است.^۱

دوره تاریخ ریاضیات اسلامی، از سده دوم هجری تاکنون، ریاضی‌دانان بسیاری را به تاریخ علم جهان هدیه داده است. سیاهه بزرگی از نام این افراد می‌توان عرضه کرد، از جمله:

احمد بن عبد الله مروزی، ملقب به «حبش حاسب»، صاحب کتاب فی معرفة الكرة و العمل بها؛ ابوالعباس فضل بن حاتم نیریزی، صاحب کتاب مشهور شرح اصول اقلیدس^۲ موسی بن شاکر، یکی از سه برادری که به «بنو موسی» مشهورند، صاحب کتاب معرفة مساحة الاشكال البسيطة والكريوية؛ ابوالحسن ثابت بن قرہ حرّاتی، که آثار متعددی در زمینه ریاضیات نوشته است؛ از جمله کتاب فی الاعداد المتناحية ابوالفتح محمد بن قاسم اصفهانی، صاحب تلخیص المخروطات ابو جعفر محمد بن حسین صاغانی خراسانی، صاحب تفسیر صدرالمقالة العاشرة من کتاب اقلیدس ابوسعید احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی، صاحب کتاب فی مساحة الأكّر بالاّكّر؛ ابوالحسن علی بن احمد نسوانی، صاحب کتاب الاشباع فی شرح الشکل القطاع، ابوحاتم مظفر بن اسماعیل اسفزاری، صاحب کتاب اختصار فی اصول اقلیدس^۳، غیاث الدین جمشید کاشانی، پژوهشگر بسیار مهم و بزرگ و صاحب آثار متعدد از جمله مفتاح الحساب و رساله محیطیه، علام الدین علی بن محمد سمرقندی، مشهور به ملاعلی قوشچی، صاحب رساله محمدیه^۴، و البته بسیاری افراد دیگر که ذکر نام آنها در این بخش نمی‌گنجد.

۱. همان، ص ۵۰۸-۴۸۶.

۲. نجوم

در زمینه نجوم اسلامی، دانسته‌های دانشمندان اسلامی از ترجمه آثار نجومی یونانی و به‌ویژه نوشته‌های بطلمیوس آغاز شد و با نوشتن شرحهایی بر نوشته‌های او ادامه یافت. به‌دلیل آن، ایرادهایی بر نوشته‌های بطلمیوس گرفته شد و به طرح نظریه‌های نجومی خلاف نظر بطلمیوس انجامید. این نظریه‌های دانشمندان اسلامی به نظریه‌های «پیش‌کوپرنیکی» مشهور شده‌اند، زیرا سده‌ها پیش از طرح ایرادهای دانشمند لهستانی، کوپرنیک بر تئوری نجومی بطلمیوس وضع شدند. مهم‌ترین دانسته‌های نجوم اسلامی چه در بخش نظری آن و چه در زمینه داده‌های رصدی، از طریق ترجمه مهم‌ترین کتاب نجومی بطلمیوس، محسنی به دست آمد. دست کم سه ترجمه و شروح متعددی بر محسنی را در جهان اسلام می‌شناسیم. مطالعه محسنی در عالم اسلام باعث به وجود آمدن مکتبی شد که عمدۀ کار آن رصد ستارگان و تهیۀ جدولهای نجومی، که به آنها زیج گفته می‌شود، بود. تعداد زیج‌هایی که در جهان اسلام از سده دوم تا سده دوازدهم هجری نوشته شد به بیش از ۲۲۰ عنوان می‌رسد. در هر کدام از این زیجها، ستاره‌شناسان اسلامی کوشیده‌اند هر چه دقیق‌تر به مشخصات نجومی ستارگان پی ببرند و در نتیجه این کوششها داده‌های نجومی دقیق‌تری به دست آمد. یکی از مهم‌ترین این داده‌های نجومی تعیین طول سال شمسی بود. رصدهای فراوان ستاره‌شناسان اسلامی برای به دست آوردن طول سال شمسی باعث شد روش‌های متعددی نیز برای اعمال کبیسه در انواع گاهشماریهای طرح شده در جهان اسلام طراحی و پیشنهاد شود. انجام رصدهای پیاپی برای تهیۀ زیجها همچنین باعث دست یافتن ستاره‌شناسان اسلامی به مفهوم نجومی «تقدیم اعتدالین»، یعنی افزایش طول دایرة‌البروجی ستارگان بر اثر حرکت گردنایی زمین در طول سالیان به اندازه ۵۰ ثانیۀ قوسی در هر سال بود. ستاره‌شناسان اسلامی به تدریج متوجه تفاوت مختصات دایرة‌البروجی ستارگان در زمان رصد خود نسبت به داده‌هایی که بطلمیوس در همین زمینه در کتاب محسنی ذکر کرده بود شدند و تقریباً همه آنها مقدار اختلاف تقدیم اعتدالین را در زیج‌های خود ذکر کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین این کوششها را جابر بن عبدالله بشانی انجام داد که مقدار تقدیم اعتدالین را ۵۰/۲ ثانیۀ قوسی به دست آورد.^۱

براساس تئوری زمین مرکزی بطلمیوس، که نسل اول ستاره‌شناسان اسلامی آن را پذیرفتند، زمین در مرکز جهان قرار داشت و خورشید و ماه و چهار سیاره دیگر در دایره‌های دور زمین می‌چرخیدند. اما دو سیاره نزدیک به زمین در این تئوری، یعنی عطارد و زهره، براساس رصدهای

۱. کرلو آلفونسو نالینو، *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۰۰-۲۲۰.

پیشینیان در درجاتی معین از خورشید دور می‌شدند و مسیر ۳۶۰ درجه را بر روی دایرةالبروج طی نمی‌کردند. در تئوری زمین مرکزی بطلمیوس چنین تصور می‌شد که این دو سیاره بر روی خطوطی خاص که از مرکز خورشید خارج شده و مرکز آنها را در بر می‌گرفت، هماهنگ با خورشید به دور زمین حرکت می‌کنند. این روش باعث شده بود مسیر ظاهری این دو سیاره در آسمان تقریباً با چرخش آنها در عالم واقعیت هماهنگ شود، اما رصدهای دقیق ستاره‌شناسان اسلامی بذر تردید را در این تئوری کاشت. از مهم‌ترین این رصداء، نوشه‌های ابن‌سینا در شرحی است که بر مجسطی نوشت و در سده هفتم هجری در بازنویسی‌ای که خواجه نصیرالدین طوسی از مجسطی تهیه کرد وارد شد. بر اساس این نوشه طوسی، ابن‌سینا نوشه است که سیاره زهره را همچون خالی بر سطح خورشید دیده است. این نوشه‌این‌سینا تردیدهایی بسیار اساسی در تئوری زمین مرکزی بطلمیوس به وجود آورد، زیرا بر اساس این نظریه دیده شدن زهره بر سطح خورشید، یعنی عبور آن از سطح خورشید غیرممکن است. از اینجا خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان شارح مجسطی ایرادی مهم بر نظریه زمین مرکزی بطلمیوس وارد کرد، و آن موضوع ترتیب چرخش ستارگان به دور زمین بر خلاف نظر بطلمیوس است. این تردید را طوسی در شرقی ترین قلمرو عالم اسلام، و هم‌زمان با او، بطورجی اشبيلی، ستاره‌شناس مسلمان اندلسی، در غربی ترین نقطه همین تمدن، یعنی در اسپانیای اسلامی، مطرح کردند.^۱

بجز این مورد، موارد بسیاری دیگر را می‌شناسیم که در آنها ستاره‌شناسان مسلمان به آرای نجومی بطلمیوس تردید کردند. ابن‌هیثم، ستاره‌شناس و فیزیکدان مشهور اسلامی، در کتاب خود، الشکوك على بطلميوس، به روش او در اثبات ریاضی حرکت سیارات به دور زمین و الگوی پیچیده بطلمیوس برای تبیین ظاهری این حرکتها با آنچه در واقعیت دیده می‌شود ایرادهای مفصلی گرفت. ابوالیحان بیرونی در کتاب قانون مسعودی از کلیات نجومی حاکم بر مجسطی انتقاد کرد و بطورجی اشبيلی اصولاً با چگونگی ترتیب گردش سیارات به دور زمین بنابر رأی بطلمیوس مخالفت ورزید. این ایرادها بر نظریه زمین مرکزی بطلمیوس با کارهای خواجه نصیر به اوچ رسید. طوسی در اثر بسیار مشهور خود با نام الذکرة في الهيئة اساسی ترین ایرادهای خود بر آرای بطلمیوس را به دقت شرح داده است. این ایرادها گذشته از ترتیب گردش سیارات به دور زمین، به اثبات هندسی چگونگی گردش سیارات نیز وارد شده است. حلوسی که از دلایل ضعف تبیین حرکت سیارات بر اساس نظریه زمین مرکزی بطلمیوس آشنا بود، با واردکردن مدل‌های حرکت این سیارات بر روی کره‌هایی تودر تو، که

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، ذیل «تحریر مجسطی» (فرید قاسملو).

در تاریخ نجوم اسلامی به «جفت طوسی» معروف شد، جدی‌ترین ایرادها را بر بسطمیوس وارد کرد. مدتی کوتاه پس از طوسی، ابن‌شاطر نیز مانند او، ایرادهایی بر اثبات هندسی حرکت سیارات بر اساس نظریه بسطمیوس وارد کرد و پس از او مؤیدالدین عرضی دمشقی نیز نگاهی از سر انتقاد به بسطمیوس انداخت.

امروزه، تقریباً اثبات شده است که کپلر و کوپرنیک پایه‌گذاران مهم‌ترین کشف نجومی عالم، با عنوان مدل خورشید مرکزی منظومة شمسی، در ارائه آرای خود تحت تأثیر دانشمندان اسلامی و از همه مهم‌تر خواجه نصیر بوده‌اند. بجز افرادی که نام برده‌یم، نجوم اسلامی دانشمندان بسیاری به عالم بشریت وارد کرده از جمله احمد بن موسی خوارزمی، مؤلف زیج السیند؛ بن‌وصباح، سه برادر ستاره‌شناس به نامهای ابراهیم، محمد و حسن، مؤلف رسالت فی عمل الساعات المبوطة بالهندسة فی ای اقليم اردت؛ ابن‌یونس، مؤلف زیج کیم حاکمی؛ الغ‌بیگ، دانشمند و سیاست‌مدار مشهور و مؤلف زیج الغ‌بیگ؛ نظام الدین عبدالعلی بیرجندي معروف به فاضل بیرجندي، مؤلف ابعاد و اجرام.

۳. فیزیک و مکانیک

دانش مکانیک نزد مسلمانان «علم الحیل» خوانده می‌شد. علم حیل، دانش یا شناخت ابزارهای شگردساز در اصطلاح پیشینیان بود که براساس آن، معرف آشنایی با انواع وسائلی بود که هر یک کاری انجام می‌دادند.

هر چند برخی از اندیشه‌هایی که در کتابهای مربوط به حیل آمده است در خاور دور و ایران ریشه دارد، به یقین مهندسی اسلامی را می‌توان دنباله سنت خاورمیانه و مدیترانه دانست. مصریان و رومیان در مکانیک پیشرفتهای فراوانی کرده بودند، اما سهم یونانیان از همه بیشتر بود. در دوره خلفای بزرگ عباسی در بغداد، بسیاری از آثار یونانی و گاهی سریانی به عربی ترجمه شد که از جمله کتاب پنوماتیک نوشته فیلون بیزانسی (بوزنطی) و مکانیک نوشته هرون اسکندرانی و رساله‌ای از ارشمیدس درباره ساعتهاي آبی را می‌توان نام برد.

بررسی و برآورد توان مهندسان مسلمان کار ساده‌ای نیست، ساختن و سوار کردن وسائل به توانایی در هندسه مسطحه و حساب و اندازه‌گیری مساحتها نیاز داشت، هرچند سوار کردن ابزار معیار منسجمی نداشت، اما علت کامیابی مهندسان مسلمان در ساخت ابزارهای نوین، چون مجسمه‌ای با حرکات خودکار و فواره‌های مکانیکی این بود که آنان در طرح این ابزار از دانش تجربی استاتیک (ایست‌شناسی) استفاده می‌کردند و نیز می‌توانستند قطعات لازم را از موادی که داشتند ببرند، شکل

بدهند و بسوار کنند.^۱

^{۱۵} نخستین مهندسان عالم اسلام سه برادر به نامهای احمد و محمد و حسن، فرزندان موسی بن شاکر، مشهور به بنو موسی، ^{۱۶} بودند. کتاب الحیل بنو موسی نخستین اثر مدون شناخته شده در زمینه مکانیک در جهان اسلام به شمار می‌رود. در این کتاب، یکصد دستگاه شرح داده شده‌اند که بیشتر آنها به صورت خودکار و با استفاده از خواص مکانیکی سیالات کار می‌کنند. این وسائل شامل انواع فواره‌های خودکار، ساعتهاي آبی، انواع بالابرهاي آب و چرخهای چاه، آفتابهای خودکار و وسائلی مانند این ^{۱۷} نکته جالب در مورد پژوهش‌های این سه برادر آن است که آنان پانصد سال پیش از اروپا، و برای نخستین بار، میل لنج را در حوزه دانش‌های فنی به کار برده‌اند.^۲

دیگر مهندس مشهور اسلامی و نامدارترین مکانیک مسلمان جزری است. او در نیمة دوم سده ششم یا آغاز سده هفتم هجری در شهر آمدی یا دیار بکر امروزی می‌زیست. کتاب مشهور او در مورد مکانیک، کتاب فی معرفة الحیل الهندسية یا الجامع بین العلم والعمل النافع فی صناعة الحیل نام دارد که آن را به درخواست امیر دیار بکر، نوشت. کتاب جزری جامع علم و عمل است، یعنی هم کتابی نظری و هم عملی به شمار می‌رود. او مقام رئیس الاعمال، به معنی «رئیس مهندسان»، را نیز داشته است؛ در هنر رسم فنی مهارت داشت؛ همچنین در تشریح مطالبی که در ذهن داشته و در وصف آسان و ساده دقیق‌ترین و پیچیده‌ترین ابزارها استاد بوده است. کتاب وی بهترین نوشتار درباره ابزارهای مکانیکی و هیدرولیکی در سده‌های میانه است و در آن، واقعاً بین علم و عمل، مباحث نظری و راههای عملی را مطرح کرده است. این کتاب به شش بخش (نوع) تقسیم شده است:

۱. ساعتهاي آبی و شمعی؛ ۲. وسائل سرگرم‌کننده؛ ۳. وسائلی برای شستن دست و صورت و وضو گرفتن؛ ۴. فواره‌ها و نیهای دائمی؛ ۵. ماشینهایی برای بالاکشیدن آب؛ ۶. وسائل جزئی و گوناگون دیگر. ارزش این کتاب به اهمیت روشها و شیوه‌ها و اجزای آن منحصر نمی‌شود، بلکه جزئیات روش ساختن هر وسیله با تفصیل تمام و آن هم توسط شخصی که خود صنعتگر ماهری بوده شرح داده شده است.^۳

ابوالفتح عبدالرحمان خازنی، دیگر مکانیک‌دان و فیزیک‌دان اسلامی است. او در شهر مرو به دنیا

۱. دونالدز هیل، مهندس مکانیک در میان مسلمانان، ترجمه معصومی همدانی، نشر دانش، س ۳، ش ۲، ص ۴-۵.
۲. دانشنامه جهان اسلام، ج ۴۲، ذیل «بنو موسی» (محمد جواد ناطق).
۳. ابوالعز جزری، الجامع بین العلم والعمل، النافع فی صناعة الحیل، ترجمه محمد جواد ناطق، تهران، ۱۳۷۹، ص ۴۲-۴۳.

آمد و در دستگاه سلجوقیان به امور علمی پرداخت. مشهورترین اثر وی میزان الحکمه (نوشته حدود ۵۱۵ق) و از مهم‌ترین کتابهای علم الحیل است. مکانیک آبگونه‌ها (هیدرولیک)، ایستاب‌شناسی (هیدرواستاتیک)، بهویژه دیدگاههای وی درباره گرانیگاه، تعادل اجسام، وزن مخصوص، چگالی سنجی، بالابرها، ترازوها، مان سنجها و فنون ساختن و به کار بستن ابزارهایی در این زمینه، جملگی نشان دهنده تبحر او در حوزه دانش مکانیک به شمار می‌رود.

از دیگر دانشمندان مسلمان در این زمینه، ابن‌هیثم بصری، جیانی قرطبي، و البتہ ابویرحان بیرونی، را می‌توان نام برد. پژوهش‌های ابویرحان بیرونی در به دست آوردن وزن مخصوص پنج ماده و کانی امروزه آن چنان به معیارهای قرن بیستمی ما نزدیک است که تعجب همگان را بر می‌انگیزد. هرگاه از دید کارکردگرایانه به دستاوردهای مهندسان اسلامی بپردازیم و طراحی انواع آلات سرگرمی و شعبده‌بازی و بالابرها آب را به کناری بنهیم، مهم‌ترین دستاوردهای مسلمانان در حوزه علم حیل، آشنا ساختن اروپا با باروت و سلاحهای آتشین است. پیشینه ذکر استفاده از انواع سلاحهای آتشین در جنگها و بهویژه هنگام محاصره شهرها به سده هشتم هجری می‌رسد. ابن خلدون در کتاب العبر از کاربرد انواع سلاحهای آتشین و آن هم نه فقط در به کاربردن توپها و انواع ابتدایی توپها دستی (شمخال) یا تفنگها، بلکه در انواع گوناگونی از پرتاپهای در نبردهای سلاطین اسلامی افريقا یاد کرده است. بررسی آرای چند تن از دانشمندان اسلامی درباره این پرتاپهای نوشتۀ‌های شهاب‌الدین بن فضل الله‌العمری، ابن‌ارنبخاء و حسن الرماح، ما را با دنیای عجیب و شگفتی اور سلاحهای آتشین آشنا می‌سازد.^۱

۴. طب

علم طب از نخستین دانشها بی است که بین مسلمانان رواج یافت. اهمیت این علم به حدی بود که علم ابدان در ردیف علم ادیان شمرده می‌شد. نکته‌ای که بهویژه به عنوان مهم‌ترین عامل در بررسی دانش پزشکی در حوزه تمدن اسلام باید بدان توجه شود، خاصیت بومی شدن زودهنگام پزشکی در اسلام است. شکی نیست که کلی ترین دانسته‌های نظری پزشکی بهویژه از راه ترجمه آثار دانشمندان یونانی و از همه ترقیات و جالینوس به دست مسلمانان رسید. اما بسیاری از مسائلی که پزشکان مسلمان در خصوص بیماران خود با آن روبرو بودند، به سرزمینهای اسلامی و شرایط خاص آن اختصاص داشت که در نوشته‌های یونانی از آن ذکری به میان نیامده بود. بدیهی است که به صرف عدم ذکر این موارد در آثار پیشینیان، پزشکان اسلامی نمی‌توانستند به آنها بی‌اعتبا باشند.

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ذیل «باروت».

بنابراین، رویکردی ویژه درباره این موارد پیدید آمد.

بیماریهایی که در بخش‌های گوناگون الحاوی، نوشته رازی بررسی شده، بسیار بیشتر از آن چیزی است که در آثار جالینوس، بقراط و دیگر پزشکان یونانی آمده است^۱. یکی دیگر از نکات مهم و برجسته در تاریخ پزشکی اسلامی، کتاب قانون ابن سیناست. در همه دوران پزشکی غرب، هیچ کتابی که چنین جامع و مانع و دانشنامه‌گونه مبادی و موضوعات پزشکی را دربرگرفته باشد، به وجود نیامده بود. بی‌دلیل نبود که قانون به سرعت و پس از ترجمه آن به لاتین، مورد توجه دانشمندان و پزشکان غرب قرار گرفت، و به عنوان کتاب درسی در دانشکده‌های پزشکی تدریس شد.^۱ اما نوآوری در حیطه پزشکی اسلامی در این حد نیز متوقف نماند. مهم‌ترین دستاوردهای پزشکی اسلامی هنگامی به وجود آمد که چندتن از پزشکان اسلامی توجه خود را به ناهمانگی آرای جالینوس با آنچه خود بر اثر تجربه به دست آورده بودند منعکس گرداند. یکی از نخستین ایرادهای دانشمندان اسلامی بر جالینوس را ابونصر فارابی مطرح کرد. او در رساله خود با عنوان الرد علی الجالینوس فيما نقض علی ارسطاطالیس لأعضاء الإنسان به طور کلی ترتیب ساختاری اعضای بدن انسان را بین آرای جالینوس و ارسطو مقایسه کرده و با توجه به آرای خود، حق را به ارسطو داده است. احتمالاً این نگرش فارابی منشأ همان انتقادهایی شد که پس از او ابن سینا از جالینوس مطرح کرد. رازی نیز در مقام پزشکی بزرگ، جامع‌نگر و صاحب‌نظر، به آرای جالینوس در پزشکی ایرادهایی مهم وارد کرد. مهم‌ترین نقد رازی بر آرای جالینوس هنگام طرح دیدگاههای خود درباره دیدن، شنیدن و رسیدن پرتوهای نوری از جسم به چشم ارائه شده است. رازی فرایند دیدن را درست بر عکس آرای جالینوس بسته به پرتوهایی می‌دانست که به چشم می‌رسند نه آن گونه که جالینوس گفته بود با پرتوهایی که از چشم ساطع می‌شود. در ادامه این انتقاد، ابن سینا نوشه‌های جالینوس در این زمینه را مشتبی نوشه‌های آشکارا مهمل نامید. اما مهم‌ترین نقد آرای پزشکی جالینوس را در جهان اسلامی، که مایه شهرت و افتخار برای پزشکی اسلامی بدشمار می‌رود، ابن نفیس دمشقی، پزشک سده ششم هجری، مطرح کرد. ابن نفیس پزشکی تجربه‌گرا و اهل نظر بود که یکی از بزرگ ترین کشفیات پزشکی اسلامی را صورت داد. از این رو او در قرون گذشته بین نویسنده‌گان اسلامی به جالینوس عرب (اسلامی)، همان لقبی که در مراجع مختلف به رازی نیز داده‌اند، مشهور شده است؛ ابن نفیس در دو اثرش، شرح تشريح قانون، شرحی که بر کتابهای اول تا سوم قانون نوشته شده است، و شرح قانون شرحی که به طور کلی بر موضوعات طرح

۱. دانشنامه المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ذیل «ابن سینا».

شده در قانون نوشته، کشف خود موسوم به گردش ریوی خون را شرح داده است. تنها در سده نوزدهم بود که دانش جدید با این کشف مهم ابن‌نفیس آشنا شد. بر اساس نظر جالینوس در مورد گردش خون، خون از راه شریان وارد بطن راست قلب شده و از راه منافذی که بین بطنها راست و چپ قلب وجود دارد به بطن چپ وارد شده و در بدن می‌چرخیده است، اما ابن‌نفیس نوشت که خون از بطن راست و از راه ورید به ریه رفته و پس از آنکه در ورید با هوا آمیخته شد از راه وریدی دیگر به بطن چپ رفته و از آنجا در سراسر بدن پخش می‌شود. بی‌شک، ابن‌نفیس این اطلاعات را از راه تشریح بدن انسان به دست آورده است. این کشف او سه سده پیش از آنکه [میگل سروتو] پزشک ایتالیایی، آن را شرح دهد، به طور آشکار و روشن توضیح داده شد. بنابراین، لازم است در انتساب این کشف به سروتو تردید کرد. حتی درباره این موضوع که سروتو از راه ترجمه‌های لاتین آثار پزشکی اسلامی با آرای ابن‌نفیس آشنا شده یا اینکه خود به توارد، این موضوع را دوباره کشف کرده، بحثهای بسیاری در تاریخ پزشکی جهان پیش آمده است. باری کنار هم قراردادن آرای ابن‌نفیس، فارابی، ابن‌سینا و چند پزشک دیگر نشان می‌دهد پزشکی اسلامی بسیار جدی به‌دلیل طرح مدلی غیرجالینوسی از پزشکی بوده است.^۱

در شاخه‌های علوم وابسته به پزشکی، مهم‌ترین سهم در ارائه پژوهش‌های اصیل و مبتکرانه متعلق به چشم پزشکی است. چشم‌پزشکان اسلامی افزون بر بسط آرای پزشکان و چشم‌پزشکان یونانی در مورد بیماریهای چشم و راههای درمان آنها، خود بیماریهای متعددی را شناسایی و راههای درمان آنها را ارائه کردند. انواع جراحیهای چشم، برداشتن آب مروارید با بیرون کشیدن مایع جمع شده از قرنیه و طرح انواع داروهای گیاهی، معدنی و حیوانی برای چشم ازجمله این نوآوریهای است. از بین چشم‌پزشکان اسلامی نیز سهم دو تن بیش از همه چشم‌گیر است، یکی حنین بن اسحاق، مؤلف *العشر مقالات فی العین* و دیگری *علی بن عیسیٰ* مؤلف *تذكرة الکحالین*. هر کدام از این دو کتاب منشأ نوآوریهای بسیاری در زمینه چشم‌پزشکی شد و نویسندهان آنها در زمرة بزرگ‌ترین چشم‌پزشکان اسلامی درآمدند. باید اذعان کرد اروپا تنها پس از گذشت هفت سده از رواج چشم‌پزشکی در اسلام توانست از مجموعه دانسته‌های چشم‌پزشکان اسلامی گذر کند.

در زمینه گیاه‌شناسی و گیاه‌داروشناسی نیز وضع کمایش به همین گونه است. مهم‌ترین اثر یونانی که در این زمینه به دست گیاه‌شناسان اسلامی رسیده، کتاب *(الحشاش)* نوشته دیوسکوریدس، نویسنده اهل آسیای صغیر در سده اول میلادی بود. این کتاب به قلم حنین بن اسحاق و چند تن دیگر

۱. همان، ج ۵، ذیل «ابن‌نفیس» (سید صادق سجادی).

از مترجمان نهضت ترجمه به عربی ترجمه شد. در سراسر این کتاب، تقریباً خواص دارویی پانصد گیاه مطرح شده است، در حالی که تنها در بخش مربوط به گیاهان دارویی کتاب الحاوی نوشته رازی تقریباً خواص دارویی هفت‌تصد گیاه بررسی شده است. این تعداد در دیگر اثر مهم گیاه‌شناسی اسلامی، که نشانه بسیار مهم آشنایی پزشکان اسلامی با داروشناسی است، یعنی کتاب الجامع لمفردات الادوية والاغذية، نوشته این بیطار به ۱۴۰۰ فقره رسیده است؛ یعنی نزدیک به سه برابر بیش از آنچه در کتاب دیوسکوریدس ذکر شده است. این گسترش سریع و بی‌سابقه در شمار گیاهان، نشان می‌دهد پزشکان و داروشناسان و البته گیاه‌شناسان اسلامی بسیار بیش از آنچه پیرو دیوسکوریدس به شمار آیند، خود به دنبال نوآوری و شناسایی خواص دارویی گیاهان بوده‌اند.^۱

۵. کیمیا

مفهوم کیمیاگری برآیند علم و فن و جادو بود که تدریجاً شکل اولیه شیمی را به خود گرفت. موضوع کیمیاگری، تبدیل مواد در حضور عاملی روحانی بود که غالباً «حجر الفلاسفه» نامیده می‌شد. کیمیا یکی از انواع علوم مخفی بود که اصطلاحاً به آنها «کُلَّةٌ سَرَّ» برگرفته از حرف اول نام پنج علم کیمیا، لیمیا، هیمیا، سیمیا، ریمیا گفته می‌شد. در کیمیا، از ماده‌ای بحث می‌شد که با به کار بردن آن تبدیل فلزات پست چون آهن و مس به زر و سیم ممکن می‌شد. آن ماده را کیمیاگران «اکسیر» می‌نامیدند. در کیمیای اسلامی که به سرعت پس از ظهر اسلام، در سده نخست هجری، پیدا شد و سنتی پیوسته تا زمان حال دارد، متون فراوانی در دست است که در دوازده سده گذشته نوشته شده و در همه مراحل این صنعت بحث می‌کند. مهم‌ترین این مجموعه از آن جابرین حیان است که نه تنها در جهان اسلام، بلکه در مغرب زمین نیز بزرگ‌ترین حجت در کیمیا به شمار می‌رود. با ظهور جابر، کیمیا در نزد مسلمانان از صورت [«صنعت زر خرافی»] به صورت «دانش تجربی آزمایشگاهی» درآمده است. جابر به تقطیر مایعات خالص مانند آب و شیره و روغن و خون، و مانند آن می‌پرداخت و چنین می‌پندشت که هر بار که آب را تقطیر می‌کند، ماده‌ای تازه بر ماده خالص پیشین افزوده می‌شود، تا عدد این تقطیر به هفت‌تصد برسد. به نظر او دست یافتن به اکسیر از طریق جوشاندن و تقطیر طلا در مراحل خلوص گوناگون تا هزار بار مقدور بود. شمار آثاری که نویسنده آنها نام جابر دارد چندان فراوان است که درباره درستی انتساب برخی از آنها به جابرین حیان تولید شک کرده است. به نظر بعضی از دانشمندان غربی و پژوهشگران درباره

^۱ ابویحان بیرونی، «الصیدنه، کراچی، ۱۹۷۳، ۲۱، ۲۶، ۱۲۶، ۱۲۵.

جابر، تعدادی از این رسائل را پیروان فرقه اسماعیلیه و در سده چهارم هجری نوشته‌اند.

پس از جابر، دیگر کیمیاگر مشهور دوره اسلامی بدون شک محمدبن زکریای رازی است. رازی پیش از آنکه به تحصیل پزشکی بپردازد کیمیاگر بوده است و نقل شده که براساس تجربه‌های بیش از حد و سخت کیمیایی دید چشمان او کاهش یافت و به همین سبب، مأیوسانه دست از کار کیمیا کشید. رازی خود را شاگرد جابر می‌شمرد و حتی عنوان بیشتر نوشه‌های کیمیایی او مانند عناوین مجموعه جابری است ولی کیمیای جابری بر پایه تفسیر و تأویل باطنی طبیعت به عنوان کتاب تکوین بوده است که در تشیع و تصوف یکی از ارکان اعتقادی است. با به کاربردن این روش تأویلی معنای باطنی اشیای هر علم جابری و بهویژه کیمیا، هم بر جنبه نظری و نمودها مربوط می‌شده است و هم به معنی رمزی و باطنی آنها.^۱ رازی، با انکار تأویل روحانی، از جنبه رمزی کیمیا چشم پوشی کرده و آن را به صورت شیمی درآورده است. بر این اساس، کتابهای کیمیایی رازی در اصل نخستین کتابهای علم شیمی است. کتاب سرالاسرار که مهم‌ترین اثر کیمیایی رازی است درواقع کتابی شیمی است که با اصطلاحات کیمیا بیان شده است. در این کتاب، ذکر فرایندها و آزمایشهایی از شیمی به میان آمده که خود رازی آنها را انجام داده است و می‌توان آنها را با اشکال برابر آن اعمال در شیمی جدید همچون تقطیر و تکلیس و تبلور و غیره مطابق دانست^۲. رازی در این کتاب و دیگر آثارش بسیاری از آلات را همیجون قرع و انبیق و دیگ و چراغ نفتی شرح کرده است که بعضی از آنها تا زمان حاضر کاربرد دارند در سده چهارم هجری، ابن‌سینا و فارابی درباره اکسیرها و برخی از موضوعات مربوط به کیمیا چیزهایی نوشته‌اند. اما هیچ کدام از این افراد رساله جدایهای درباره کیمیا تألیف نکردند. از دیگر کیمیاگرانی که در این دوره و پس از آن می‌شناسیم باید از ابوالحکیم محمدبن عبدالملک صالحی خوارزمی، صاحب رساله عین الصنعة و عون الصناعه یاد کرد. پس از او، ابوالقاسم عراقی که در سده هفتم می‌زیست، کتاب المکتب فی ذراعه الذهب را به رشته تحریر درآورد^۳. عبد‌الله بن علی کاشانی کیمیادان سده هفتم و اوایل سده هشتم نیز از اشخاص صاحب‌نام به شمار می‌آید. آخرین ستاره فروزان در آسمان کیمیا در دوره اسلامی عزالدین جلدکی است که نوشه‌هایش از مأخذ درس و مصدر فهم زمان او و پس از او بوده است. المصباح فی اسرار علم المفاتح و البدر المنیر فی اسرار الـکسیر چند نمونه از آثار کیمیایی او بدشمار می‌روند.^۴

۱. سید حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، ح ۲، تهران، ۱۳۵۹، ص ۴۲۳۴ علی اصغر حلبي، تاریخ تمدن اسلام، ج ۱، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۱۳، ۲۲۳ و ۲۲۴ - ۲۳۳.

در جهان اسلام، ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵-۲۶۰ق) اولین فیلسوف مسلمان به شمار می‌آید. او نخستین کسی بود که به پژوهش و مطالعه در علم و فلسفه پرداخت و از این‌رو، او را «فیلسوف العرب» نامیده‌اند. کوفه در سده دوم و سوم هجری کانون مطالعات علوم عقلی بود و کندی در چنین فضایی به تحصیل پرداخت و علم و فلسفه را فراگرفت، یونانی و سریانی آموخت و آثاری ارزشمند به عربی ترجمه کرد. آثار کندی، که در حدود ۲۷۰ اثر بر شمرده شده است، به هفده دسته تقسیم می‌شود، از جمله فلسفیات، منطقیات، حسابیات، کریات، موسیقیات، نجومیات و هندسیات. کندی نخستین کسی بود که بین دین و فلسفه آشتی ایجاد کرد و مسیر را برای فارابی، ابن سینا و ابن رشد هموار ساخت. او از یک سو، در نظریه اولیه خود روش منطقیون را پیمود و دین را تا مرتبه فلسفه پایین آورد و از طرفی، در نظریه دوم، دین را علمی الاهی دانست و از حد فلسفه بالاتر برد، به گونه‌ای که این علم با نیروی پیامبری شناخته می‌شد. از این رو با تفسیر فلسفی دین، با فلسفه آشتی برقرار کرد.^۱ دیگر فیلسوف بزرگ در قرون اولیه عالم اسلام محمد بن زکریای رازی است که، به نوشته ابن ندیم، فلسفه و علوم را به خوبی می‌دانست. شمار آثار رازی ۱۴۷ اثر بر شمرده شده است که امروزه دست کم شش رسالت فلسفی او باقی مانده است. رازی در فلسفه نظامی منسجم نداشت ولی در قیاس با شرایط عصر خود به منزله یکی از قوی‌ترین دانشمندان و متفکران اسلامی در تاریخ تفکر بشری مطرح شده است. او قایل به اصالت عقل بود و به نیروی آن بی‌اندازه تکیه می‌کرد و به حرکت به سوی خدای متعال ایمان داشت، ولی به سبب سرسختی در مورد اصالت عقل و حملات شدید به پیروان نظر و قیاس و به معتقدان جمع میان دین و فلسفه و معارضه با ادیان و توجه به برخی از مبانی فلسفی ایرانیان و فلاسفه پیش از ارسطو، به‌ویژه ذیمقراطیس و باورهای خاصی که داشت، خشم دسته‌ای بزرگ از علمای اسلامی بر ضد او برانگیخته شد. دسته‌ای او را تنها متطبق خواندند و حق ورود به مباحث فلسفی را به او ندادند. بسیاری از نویسندهای علم و متفکران اسلامی او را ملحد، نادان، خافل و جاهم نامیدند و بسیاری دیگر از متفکران اسلامی، از جمله افرادی چون ابونصر فارابی، ابن حزم اندلسی، ابن رضوان، ناصرخسرو و فخرالدین رازی بر آثار او ردیه نوشتند.^۲ پس از رازی، بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان که در تاریخ علوم عقلی و به‌ویژه در تأیید فلسفه

۱. ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلام تا اواسط سده پنجم، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۵-۱۶۲.

۲. محمدبن زکریای رازی، سیرت فلسفی، ترجمه عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۵، جامعای مختلف.

افلاطون و ارسسطو و نزدیک کردن آن دو به یکدیگر، به پیروی از افلاطونیان جدید و منطبق ساختن مبانی حکمت در اسلام مقامی شامخ دارد، **ابونصر فارابی** است که به درستی لقب «معلم ثانی» بدو داده شده است.^۱ فلسفه فارابی از گذشته متفاوت است؛ به گونه‌ای که وی، با مطالعه آرای فلاسفه پیشین، آنها را با محیط فرهنگی خاصی که در آن زندگی می‌کردند تطبیق داده است. او بر این باور بود که فلسفه اساساً یک مفهوم واحد است که هدف آن جست‌وجوی حقیقت است.^۲ از این رو، حقیقت دینی و حقیقت فلسفی از نظر او (سوای مسائل صوری) با هم هماهنگی دارند و باید با تلفیق آنها فلسفه نوینی را پایه گذاری کرد.

دیگر فیلسوف بزرگ این دوره **ابن مسکویه** است که دست کم چهارده رساله در این موضوع از وی باقی مانده است. **ابن مسکویه** در یکی از مهم‌ترین آثار خود به نام **الفوز الاصغر** یکی از دیدگاه‌های نوین خود را در مورد آفرینش انسان مطرح کرده است. در این نظریه او می‌کوشد اثبات کند که آفرینش از عدم محقق شده و صورتها به تدریج دگرگون می‌شوند، ولی ماده به شکل ثابت باقی می‌ماند؛ صورت اول معدوم می‌شود و صورتهای بعدی از نیستی به هستی تبدیل می‌شوند. بنابراین، تمامی بدیده‌ها از عدم آفریده شده‌اند. در مورد انسان، او معتقد است آفرینش و تکامل انسان چهار مرحله **جمادی**، **نباتی**، **حیوانی** و **انسانی** دارد و در انسان چیزی به نام روح وجود دارد که امور حاضر و غایب و محسوس و معقول را درک می‌کند و می‌تواند امور پیچیده مادی را ادراک کند.^۳ در این دوره، **ابن سینا** نیز به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی وجود دارد که شخصیتی مهم و همچنین دارای نظام فلسفی استوار و درخشان است. ویژگی مهم و برگسته او، که از وی نه تنها در جهان اسلام، بلکه در کل قرون وسطای مغرب زمین شخصیتی یگانه ساخته، این است که توانسته از برخی مفاهیم اساسی در فلسفه به طور مستدل تعریفی خاص و منحصر به فرد عرضه کند. **ابن سینا** در مورد هر یک از نظریه‌های شناخت، نبوت، خدا و جهان، انسان و حیات، رابطه نفس با بدن و مانند اینها گزارش مفصل و البته جدا گانه‌ای داده است. این آرای او در جریان قرون وسطاً به شدت در شرق و غرب نفوذ کرد و در مدارس و دانشگاه‌های مهم اروپا تدریس می‌شد، او به نوعی به **دو جهان عقلی** و دینی که فلسفه یونان و مذهب اسلام را شکل داد، تکیه کرد. از لحاظ عقلانی، ضرورت ولزوم وحی را به طور مستدل ثابت کرد و بیان کرد که بصیرت عقلی - روحی عالی ترین موهبتی است که به پیامبر اعلنا شده است. روح پیامبر

۱. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، فاهره، ۱۲۷۵ق، ج ۲، ۱۱۲-۱۱۳.

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ذیل «ابوعلی مسکویه» (ابوالقاسم امامی).

آن چنان نیرومند است که مفاهیم عقلانی را به صورتی زنده و پویا در می‌آورد و با عنوان ایمان بر مردمان عرضه می‌شود.

طی سده چهارم هجری، جمعیتی سری با اهداف فلسفی، دینی و اجتماعی به نام «اخوان الصفا» در بصره شکل گرفت. از بزرگان شناخته شده این جمعیت می‌توان زید بن رفاعه، ابوالعلاء معربی، ابن راوندی و ابوحیان توحیدی را نام برد. اخوان الصفا گروهی متفسر بودند که به اندیشه‌های عرفانی افلاطون و فیثاغورسیان و صوفیان و فیلسوفان مشائی و مبانی شیعه اعتقاد داشتند. اعضای این جمعیت به چهار دسته مبتدیان، برادران نیکوکار دانا، برادران فاضل کریم و حکیمان تقسیم می‌شدند و هر یک از اعضای می‌توانست این مراحل را طی کند. مجالس و درس‌های آنان کاملاً سری بود و رسائل آنها نیز، نه با نام نویسنده آن، بلکه با امضای کلی اخوان الصفا منتشر می‌شد. اخوان الصفا مجموعاً ۵۱ رساله نوشته شده اند. از دید آنها علوم الاهی به پنج دسته به شرح زیر تقسیم می‌شوند:
 ۱. معرفت پروردگار و
 ۲. علم روحانیات؛
 ۳. علم نفسانیات؛
 ۴. علم معاد یا رستاخیزشناسی؛
 ۵. علم سیاست
 که خود به پنج دسته سیاست نبوی، سیاست ملوکی، سیاست عامه، سیاست خاصه و سیاست ذات تقسیم می‌شود.^۱ از این دوره به بعد، همچنان شاهد ظهور و رشد فلاسفه متعددی در عالم اسلام هستیم که هر یک، اندیشه خاصی را نیز با خود به جهان عرضه کردند. در اینجا برخی از مشهورترین افراد به اختصار معرفی می‌شوند:

ابوحامد محمد غزالی طوسی، که مهم‌ترین اثر او، احیاء علوم الدین، به عربی نوشته شده و به دفاع از اندیشه‌های دینی در مقابل آرای دیگر فلاسفه اختصاص دارد. این کتاب به چهار قسم عبادات، عادات، مهلكات و منجیات تقسیم شده است.

عمر خیام، از جمله کسانی بود که به فراگیری علوم یونانی اهتمام داشت. اندیشه‌های خیام نزدیک به اندیشه‌های اخوان الصفا و طرز بیان او با طرز بیان آنان یکسان است. خیام به وجود خداوندی معتقد است که خیر مطلق است و عقاب و عذاب از او صادر نمی‌شود.

(ابن باجه، ابن میمون قرطبي، ابن طفيل)، و ابن رشد از فیلسوفان بزرگ متعلق به مکتب اسپانیا (اندلس) هستند.^۲

در همان دوره که این فلاسفه در اسپانیا به دنیا آمدند و رشد کردند، در ایران نیز شاهد درخشش

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ذیل «اخوان الصفا»، (شرف الدین خراسانی).

۲. همان، ج ۳، ذیل «ابن رشد»، (شرف الدین خراسانی).

افراد بسیاری بودیم؛ از جمله این افراد شهاب الدین سهروردی مشهور به شیخ اشراق را می‌توان نام برد، که آثار گوناگونی هم به فارسی و هم به عربی تألیف کرده است. از جمله مهم‌ترین نوشته‌های سهروردی حکمة الاشراق، التلویحات و هیاكل النور به عربی، پرتوName و عقل سرخ به پارسی هستند.^{۱۱} جز او، فخر الدین رازی^{۱۲} را نیز که تقریباً معاصر سهروردی بود، باید نام برد. فخر الدین رازی از گروه فیلسوفانی است که در آسان‌نویسی بسیار ماهر بود و از آنجاکه در حکمت و کلام تبحر داشته و آن را با ذوق شاعرانه می‌آمیخته است، استدلال‌هایش نیز استوار و شیواست.

کسی که به‌ویژه به عنوان فیلسوف، دانشمند، سیاست‌مدار و اندیشه‌پرداز در این بخش باید مورد توجه بسیار قرار گیرد خواجه نصیر الدین طوسی است که در شرایط بسیار سخت اجتماعی و سیاسی ایران، یعنی هم‌زمان با یورش مغولان ظهور کرد. طوسی به طور کلی در فلسفه پیرو ابن سینا است، اما عقاید خاص خود را نیز دارد.^{۱۳}

پس از طوسی، مهم‌ترین فیلسوف، میرداماد استرآبادی است که تقریباً در عصر صفویه می‌زیست. از جمله آثار مشهور او القیسات است که در آن بحث نوینی را در مورد حدوث و قدم عالم عنوان کرده و در ضمن آن، عالم معقولات مجرد را حادث دهری (زمانی) دانسته است.

فیلسوف مشهور دیگر این دوره، میرفندرسکی است. از صفات او آنکه ظاهری ساده داشت و مصاحب درویشان بود. افکار و اندیشه‌های میرفندرسکی در چارچوب کلمات و آرای ابن سینا و فلسفه مشاء قرار می‌گیرد. میرفندرسکی در تمام مواردی که بین فلسفه مشاء و طرفداران سهروردی اختلاف نظر بود از فلسفه مشاء دفاع می‌کرد. میرفندرسکی، از میان فلاسفه اسلامی، تنها کسی است که طی سده‌های گذشته، زبان سنسکریت می‌دانسته و از این رو، یکی از مهم‌ترین آثار فلسفی و اعتقادی فلاسفه هند، یعنی مهابهارات، را شرح کرده است.

در سده یازدهم هجری، بلافضله پس از میرفندرسکی، ملاصدرا شیرازی مشهور به صدر المتألهین^{۱۴} یا به عرصه وجود گذاشت.^{۱۵} او بزرگ‌ترین فیلسوف این سده و به‌ویژه در زمینه فلسفه اشراق است. ملاصدرا از آغاز تحصیلات خود تا زمان پختگی اندیشه، سه مرحله شاگردی، روزگار عبادت و عزلت، دوران تألیف و بیان افکار و آراء را پشت سر گذاشت. از تأییفات مهم فلسفی ملاصدرا الائمه الأربعه والمبدا و المعاد است.^{۱۶}

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های بررسی فلسفه در عالم اسلام، پویایی، زندگی و ادامه حیات این

۱. محمد تقی مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیر الدین طوسی، تهران، ۱۳۵۲، ۷۱-۴۰.

دانش در اعصار مختلف است و چنان که ملاحظه شد، از صدر اسلام و به ویژه از زمان زندگی کنندی تا زمان ملاصدرا، جریان پیدایش حرکتهای فکری اسلامی جوشش داشته و هیچ‌گاه از ظهور فیلسفی بزرگ خالی نبوده است. این پویندگی از ملاصدرا به بعد نیز ادامه یافت. ملاصدرا آرای خود را در نهضت بزرگ و تمام‌عيار فلسفی، به نام مکتب فلسفی تهران، به یادگار گذاشت که پس از او، در دوران حکومت خاندان زندیه والبته در دوره حکومت قاجار، در تهران به حیات خود ادامه داد و فلاسفه بزرگ و متعددی را از خود به یادگار گذاشت. مکتب فلسفی تهران هنوز هم جریان دارد.^۱

۷. منطق

مسلمانان طی سده‌های نخستین اسلامی راه و روش منطقی خاص خود را داشتند. این روش منطقی را آشکارا می‌توان در علم کلام و اصول فقه دریافت. در این نوع منطق، مسلمانان با آن که از منطق اسطوی الهام می‌گرفتند اما به ندرت تحت تأثیر آن بودند. بطور مشخص علم اصول فقه، منطق فقها به شمار می‌آمد که بر ساخته مسلمانان بود و متکلمان نیز تا سده پنجم کمتر از منطق اسطوی استفاده می‌کردند و روش منطقی خاص خود را داشتند. برای نخستین بار در جهان اسلام ابن مقفع، دانشمند ایرانی، به ترجمه عربی مقولات و عبارات و قیاس مبادرت ورزید و مترجمان دیگر هم رسائل منطقی را ترجمه کردند (کنندی)، فارابی، ابن سینا، بهمنیار بن مرزبان و حکیم لوکری در این زمینه فعالیت کردند. ولی بوعلی سینا با اینکه در کتاب شفای استخیان‌بندی منطق اسطو را دست نزد و به طور کامل آن را شرح داد، در کتابهای دیگر خود در این روش منطقی (روش اسطو) دخل و تصرف بسیار کرد. او در دیباچه کتاب منطق المشرقین تأکید کرده که همچنان بر سنت مشائیان وقادار مانده است. خواجه نصیر الدین طوسی نیز در منطق بررسی بسیار کرد و کتابهای متعددی را از جمله (اسس الاقتباس، شرح منطق اشارات، تعديل المعيار، التجريد في المنطق) در این زمینه نگاشت. او منطق را هم علم و هم ابزار می‌دانست، علم شناخت معانی و کیفیت آنها و کلید ادراک و فهم دیگر علوم تلقی کرده است.

ابن تیمیه (م ۶۶۱) نیز از منطقیون بزرگ اسلامی است. از جمله مهم‌ترین کتابهای او در این زمینه کتاب (الرد على المنطقيين و نقض المنطق) است.

پس از ابن تیمیه، (ابن خلدون) به عنوان نقاد منطق اسطوی مطرح است. او در فصول گوناگون از کتاب مهم خود (العبر و دیوان المبتدأ و الخبر) از منطبق سخن گفته است. او از دید تاریخی به منطق نگریسته و چگونگی پیدایش آن را بیان کرده و نفوذ آن را در جهان اسلام معین کرده است. او

^۱ اکبر دانسرشت، سهروردی و ملاصدرا، تهران، ۱۳۴۸، جامای مختلف.

به صورت فشرده ماهیت منطق را تعریف کرده و سپس به ذکر مبادی و اساس آن پرداخته است.

با ظهور صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) در سدهٔ یازدهم، فعالیت فکری و عقلی در تمدن اسلامی به اوج خود رسید. ملاصدرا در فصول مقدماتی کتاب *الاسفار* به پیروی از مشائیان، علوم را تقسیم کرده و از منطق نیز سخن رانده است. روش منطقی او شباهت بسیاری به روش منطقی ابن سینا دارد.^۱

حند ف

۸. تاریخ و تاریخ‌نگاری

فرهنگ عرب جاهلی اساساً شفاهی بود و برهمندان نیز از نسل دیگر منتقل می‌شد. تا پیش از ظهور اسلام و تأکید آموزه‌های قرآنی بر عبرت‌گرفتن از سرگذشت اقوام پیشین، اعراب جاهلی درک درستی از پیوستگی زمان به منزله مفهومی تمدنی نداشتند. اما مهم‌ترین مایهٔ ترغیب مسلمانان به تاریخ‌نگاری و تاریخ‌آموزی هماناً آموزه‌های قرآن و حدیث بود. بنابراین، ابتدای پیدایش دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری را نزد اعراب باید از همان ابتدای ظهور اسلام دانست. مسلمانان در مطالعات تاریخی خود، با تأثیر از آموزه‌های قرآن و حدیث، نخست به موضوع سیره و مغایز پیامبر پرداختند و پس از آن متوجه دیگر موضوعات تاریخ‌نگاری شدند. از نخستین مورخان مسلمان باید از ابومختف (م ۱۵۷ق) نام برد. او مؤلف تاریخهای تک‌موضوعی متعددی است که بخشهايی از آن در تاریخ طبری آمده است. ابن اسحاق (م ۱۵۰ق) نیز نخستین کسی است که به نگارش سیره نبوی دست زد.^۲ کتاب او، جز بخشهايی که در تاریخ طبری نقل شده، مستقيماً به دست ما نرسیده، اما همه آن در سیره ابن هشام آمده است. واقدی (م ۲۰۹ق) کتابی معروف به نام *المعاذی* درباره جنگهاي پیامبر ﷺ نوشته است. ابن سعد، شاگرد واقدی، نیز کتاب *الطبقات* را مشتمل بر شرح احوال پیامبر ﷺ، صحابه و تابعین نوشته. در سده سوم، بلاذری (م ۲۷۹ق) دو اثر پرارزش تاریخی به نامهای *فتح البلدان* و *انساب الاشراف* از خود به جای گذاشت. در نیمة دوم همین سده طبری (م ۳۱۰ق)، بزرگ‌ترین مورخ این دوره، کتاب عظیم *تاریخ الامم والرسل والملوک* را نگاشت.

در سده پنجم، چند مورخ بزرگ وجود داشتند: ابن مسکویه مؤلف *تجارب الامم*، عتبی مؤلف تاریخ یعنی که آن را برای سلسله غزنوی نگاشت و خطیب بغدادی مؤلف تاریخ بغداد. در سده ششم، اسامه بن منقذ (م ۵۸۳ق) الاعتبار را، که به نوعی شرح حال به شمار می‌رود، نوشت و عماد الدین اصفهانی (م

۱. محمد خوانساری، *قواین منطق صوری*، دو جلد، تهران، ۱۳۳۶-۵۲، جاهای مختلف؛ ابونصر فارابی، *احصاء العلوم*، تاهره، ۱۹۳۸، ۱۵۳ ص، دانش بزوه، محمد تقی، «از منطق ارسطو تا روش‌شناسی نوین»، مجله جلوه، س ۱، ش ۱، ص ۲۲.

۲. ج. م. عبد الجليل، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه آذرناش آذرنوش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۵۳.

۵۸۹ق) نصرة الفترة را در تاریخ سلجوقیان نوشت.

در سده هفتم، با مورخان بزرگی روبه رو هستیم: ابن‌اثیر (م ۶۳۲ق) که از مشهورترین مورخان عرب زبان است و کتابهای *الکامل فی التاریخ* و *اسد الغایة* را نگاشت. دیگر مورخ بزرگ این سده ابن‌خلکان است که رسالت مهم و فیات‌الاعیان را نگاشت که فهرست‌گونه‌ای از تذکره رجال و تاریخ ادب است.

در سده هشتم، ابن‌ابی زرع (م ۷۲۷ق) کتاب مهم خود روض القرطاس را در تاریخ مغرب و ابوالفدا کتاب المختصر فی اخبار البشر را تألیف کرد. در سده نهم، تقی‌الدین فاسی تاریخ مکه را نوشت. در همین سده، مقریزی مهم‌ترین اثر خود، *الخطط و الآثار*، را درباره تاریخ و جغرافی مصر نگاشت. در سده یازدهم نیز، مقری کتاب *نفح الطیب* را در تاریخ اسپانیا به نگارش درآورد.^۱

همانند دوره‌ای که درباره تاریخ‌نگاری به زبان عربی بر شمردیم، تاریخ‌نگاری به زبان فارسی نیز موازی با آن به حرکت خود ادامه داده و رشد کرد. همچون تاریخ‌نگاران عربی‌نویس، نویسنده‌گان ایرانی هم در دوره‌های متعددی کتب تاریخی تألیف کردند یا از عربی به فارسی برگرداندند. از کهن‌ترین کتابهای تاریخ عمومی به زبان فارسی که تاکنون باقی مانده است، *تاریخ بلعمی* نوشته ابوعلی بلعمی در سال ۳۵۲ق است. پس از آن، *ذین الاخبار گردیزی* (تألیف نیمة اول سده پنجم)، را می‌توان نام برد. اما مهم‌ترین دوره تاریخ‌نگاری در ایران و به زبان فارسی، دوره مغول یعنی از سده هفتم به بعد است. در این دوره شاهد رستاخیزی در نگارش کتابهای تاریخی به فارسی هستیم. مهم‌ترین کتابهای تاریخی این دوره، *تاریخ جهانگشای جوینی* نوشته عطاملک جوینی، طبقات ناصری نوشته عثمان بن محمد جوزجانی (تألیف ۶۵۸ق)، *نظام التواریخ* نوشته عبدالله بن عمر بیضاوی، *جامع التواریخ* نوشته رشید الدین فضل الله همدانی، *تاریخ بن‌اكتی* تألیف فخر الدین داود بن‌اكتی، *تاریخ گزیده* تألیف حمدالله مستوفی، *تجزیة الامصار* یا *تاریخ وصف* نوشته شرف الدین عبدالله وصف شیرازی و *مجمع الانساب* تألیف محمد بن علی شبانکاره‌ای است. مجده و عظمت تاریخ‌نگاری به زبان فارسی در دوره تیموری و ترکمانان نیز ادامه یافت. از آثار این دوره می‌توان *مجمع التواریخ* السلطانی نوشته حافظ ابرو، *ظفرنامه* نوشته شرف الدین علی یزدی، *روضه الصفا* نوشته میرخواند، و *تاریخ حبیب السیر* نوشته خواند میر را نام برد.^۲

پس از ترکمانان و با استقرار دولت صفوی، تحول مهمی در تاریخ‌نگاری به زبان فارسی رخ داد و آن، شکل جدیدی از تاریخ‌نگاری بر اساس تفکر شیعی بود. از مهم‌ترین این گونه کتابهای تاریخی،

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، ذیل «تاریخ و تاریخ‌نگاری».
۲. همان.

باید صفوه الصفا نوشتہ ابن‌بزار، تاریخ عالم آرای عباسی نوشتة اسکندر بیک منشی ترکمان، لب‌التواریخ نوشتہ یحیی بن عبداللطیف قزوینی و تاریخ جهان آرا از قاضی احمد غفاری را ذکر کرد. بخش مهمی از تاریخ‌نگاران این دوره تاریخ حکومت پادشاهان صفوی را به عنوان اصلی‌ترین موضوع تاریخ‌نگاری انتخاب کرده و آثار متعددی در این زمینه تألیف کردند که از آن جمله جواهر الاخبار، تألیف بوداق منشی قزوینی، قابل ذکر است.

در دوره افشاریه و زندیه سنت تاریخ‌نگاری صفوی با همان گرایش شیعی ادامه یافت. از مورخان مهم این دوره میرزا مهدی خان استرابادی، منشی مخصوص نادرشاه، بود که آثار متعدد تاریخی از جمله دُرّه نادره و جهانگشای نادری را تألیف کرد. در دوره زندیه نیز، از وجود مورخانی همچون ابوالحسن گلستانه صاحب مجلل‌التواریخ، میرزا محمد کلانتر، مؤلف روزنامه میرزا محمد کلانتر، و میرزا صادق موسوی اصفهانی، مؤلف تاریخ گیتی‌گشا، خبر داریم.

در دوره قاجار، رخداد مهم دیگری در تاریخ‌نویسی ایران به فارسی صورت گرفت که تحت تأثیر آن باید تاریخ‌نگاری این دوره را به دو قسمت تقسیم کرد. تا پیش از آشنایی ایرانیان با علوم جدید و از آن میان، تاریخ‌نگاری، یعنی در بخش اول دوره حکومت قاجار، تاریخ‌نویسی این دوره همانند تاریخ‌نویسی در دوره صفویه و زندیه و طبق همان سبک و سیاق و نثر ادبی سابق بود، که یک قسمت از تاریخ‌نگاری دوره قاجار را تشکیل می‌دهد و، در دوره دوم، تاریخ‌نگاری این دوره از آشنایی ایرانیان با روش جدید تألیف تاریخ اروپایی آغاز می‌شود. شکست ایران از روسیه و توجه به دلایل این شکست و روی آوردن به ترجمه از زبانهای اروپایی آغازگر بخش دوم تاریخ‌نگاری قاجار است.

از آثار مهم تاریخ‌نگاری در بخش اول دوره قاجار، تاریخ محمدی و تاریخ ذوالقرنین نوشتة میرزا فضل‌الله خاوری شیرازی؛ مأثر سلطانی نوشتة عبدالرزاق مفتون دنبلي؛ و تاریخ عضدی نوشتة عضدالدوله سلطان احمد میرزا و ناسخ التواریخ نوشتة محمدتقی سپهر را می‌توان نام برد. در دوره دوم تاریخ‌نگاری قاجاریه براساس ترجمه از زبانهای اروپایی نمونه‌های چندی از کتابهای تاریخ اروپایی، از جمله تاریخ انحطاط و ذوال امپراتوری روم نوشتة ادوارد گیبون به فارسی ترجمه شد. سرجان ملکم نیز کتاب تاریخ ایران را به انگلیسی تألیف کرد که بعداً به فارسی برگردانده شد.^۱

اینها جملگی مواردی از تاریخ‌نگاری بودند که بدانها اشاره شد. یکی دیگر از مباحثی که باید در جریان بررسی تاریخ‌نگاری در دوره اسلامی بدان توجه شود این است مورخان به لحاظ رونق تاریخ‌نگاری از سبک و سیاق متنوعی در تألیف کتب پیروی می‌کردند. از این‌رو، آثار تاریخی آنان را به

۱. همان.

چند دسته می‌توان تقسیم کرد که عبارت‌اند از:

الف) تاریخ‌نگاری خبر: که در موضوعات متعددی مانند حدیث، قصه، مقتل، سیره و مغازی دسته‌بندی می‌شود.

ب) وقایع‌نگاری: که تدوین رویدادها و حوادث براساس نظم تاریخی به شکلی پیوسته و یکپارچه است.

ج) ذیل‌نویسی و مختصر‌نویسی: نوشتن ذیل و تکمله‌هایی بر آثار تاریخی گذشتگان.

د) تاریخ‌نگاری عمومی: ذکر وقایع ممالک اسلامی، بدون دخالت عناصر قومی و جغرافیایی و مانند آن، به روش تقویمی و سال‌شمار.

ه) تاریخ‌نگاری براساس نسب‌شناسی: ذکر حوادث تاریخی براساس شناسایی پشت به پشت و شجره‌شناسی و پیوند آن با قبایل و طوایف، که پیشینه آن به دوره جاهلی بازمی‌گردد.

و) تاریخ‌نگاری به سیاق طبقات: این روش، کهن‌ترین روش تاریخ‌نگاری در کار مورخان اسلامی است. در کتب تاریخی «طبقات» مورخ شرح احوال بزرگان دینی و علمی و سیاسی هر دوره یا نسل را در یک طبقه مجزا از دیگر دوره‌ها یا طبقات، به ترتیب زمانی تدوین می‌کرد.

ز) سرگذشت‌نامه‌ها: که شمار بسیاری از متون تاریخی را در بر می‌گیرد و تدوین کتابهایی درباره سرگذشت خلفا، فرمانروایان و دانشمندان است. این شیوه تاریخ‌نگاری تحت تأثیر سیره‌های تألیف شده درباره پیامبر ﷺ به وجود آمد.

ح) سده‌نامه‌ها: این روش تاریخ‌نگاری از سده هفتم متدائل شد. در این روش سرگذشت رجال در یک سده مشخص به شیوه عام و الفبایی آورده می‌شود.

ط) تاریخ‌نگاری محلی: ذکر رویدادها و حوادث تاریخی یک محله یا سرزمین یا شهر براساس تقویم‌نگاری تاریخی و سال‌شماری.

ی) تاریخ‌نگاری دودمانی: تألیف کتب و رسالاتی بر محور دوره حکمرانی خلفا و سلاطین. در این روش تاریخ‌نگاری، که از روش ایرانیان پیش از اسلام اقتباس شده، تاریخ پادشاهان را تنظیم می‌کردند.

در هر یک از این تقسیم‌بندی‌ها کتابها و رسالات گوناگون به زبانهای فارسی و عربی تدوین شده است. نمونه این کتابها را باید در کتاب‌شناسی‌ها یا منابع مفصل تاریخی جست‌جو کرد.^۱

۱. رسول جعفریان، منابع تاریخ اسلام، فم، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱ فرانس روزنال، تاریخ و تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۵، ص ۸۶-۸۱ عبد العزیز دوری، بحث لی نشاد علم التاریخ عند العرب، بیروت، ۱۹۹۳، ص ۸۱-۸۶.

۹. جغرافیا

مسلمانان در زمینه دانش جغرافیا نیز مانند دیگر رشته‌های علوم اوایل، همچون ریاضی، پزشکی و نجوم به میراث تمدن‌های پیشین به‌ویژه یونان، ایران و هند تکیه کردند. آنان با مطالعه و ترجمه آثار آنها توانستند این دانشها را گسترش دهند. فتح ایران و مصر و سند این فرصت را به مسلمانان داد که از موفقیتها علمی و فرهنگی مردمان این سه مهد تمدن اطلاعات دست اولی کسب کنند. مهم‌ترین منبع مسلمانان درباره جغرافیای هندی، از طریق کتاب سوریا سدهایته، که در زمان خلافت منصور عباسی از سنسکریت به عربی ترجمه شد، به دست آمد. معلومات جغرافیایی و نجومی یونانیان نیز با ترجمه آثار بطلمیوس و دیگر دانشمندان یونانی به مسلمانان انتقال یافت. کتاب جغرافیای بطلمیوس چند بار در دوره عباسی ترجمه شد. ولی آنچه امروزه در دست است، اقتباس محمدبن موسی خوارزمی از این کتاب است که با دانش مسلمانان نیز درآمیخته است.^۱

جغرافیای علمی در فرهنگ اسلامی در دوران خلافت منصور عباسی آغاز و به‌ویژه در دوران خلافت مأمون تشویق شد. در عصر خلافت مأمون جغرافیا بسیار پیشرفت کرد: اندازه‌گیری یک درجه از قوس کره زمین، تهییه جداول نجومی و نقشه‌های مختلف جغرافیایی، ازجمله این پیشرفتها به شمار می‌آیند.

پیش از سده سوم هجری نوشه‌های جغرافیایی مستقلی وجود نداشت، بلکه گاهوبی‌گاه به اطلاعات پراکنده جغرافیایی از آن دوران بر می‌خوریم، اما سده سوم هجری دوران نوآوری و پیشرفت دانش جغرافیا در تمدن اسلامی است [زیرا در این سده از یک سو، آشنایی با آثار بطلمیوس صورت گرفت و به دنبال آن، ترجمه‌هایی پدیدار شد که رشته جغرافیای علمی با آن آغاز شد. از دیگر سو، نمونه‌های گوناگون جغرافیایی وصفی به وجود آمد و در اواخر همین سده، آثار جغرافیایی چندی تألیف شد و سفرنامه‌های گوناگونی نیز به نگارش درآمد].

در سده چهارم هجری با پیدایش مکتبهای جغرافیای اسلامی که به وصف «مسالک و ممالک» اهمیت ویژه می‌داد و با احتلاس اسلام یعنی بهترین نمونه‌های ترسیم جغرافیایی ارتباط نزدیک داشت، نوشه‌های جغرافیایی به اوج رسید.^۲

۱. فرانس نشر و مقبول احمد، تاریخچه جغرافیا در تمدن اسلامی، ترجمه محمدحسن گنجی و عبدالحسین آذریگ، تهران، ۱۳۷۵، ص ۹-۱۰.

۲. سید حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹، ص ۸۸؛ نشر و احمد، پیشین، ص ۱۲.

به نظر می‌رسد دگرگونی دانش جغرافیا در تمدن اسلامی را می‌توان به دوره‌های مختلفی تقسیم کرد.

دوره اول (سده‌های سوم و چهارم هجری): در این دوره دانش جغرافیایی رو به رشد و بالندگی گذاشت. نوشه‌های جغرافیایی این دوره به دو مکتب، که هر کدام زیرشاخه‌هایی دارند، دسته‌بندی می‌شوند:^۱ (۱) متنونی که درباره جهان و به طور کلی عالم نوشته شده ولی قلمرو خلافت اسلامی به عنوان مرکز جهان اسلام در آنها با تفصیل بیشتری مطرح شده است؛^۲ (۲) آثاری که به وضوح تحت تأثیر آرای ابوزید بلخی بوده‌اند و فقط به گزارش سرزمینهای اسلامی پرداخته و هر ناحیه یا ایالت از آن را اقلیم جداگانه‌ای دانسته‌اند و جز در نواحی مرزی، کمتر به سرزمینهای غیراسلامی پرداخته‌اند.^۳

دوره دوم (سده پنجم): این سده دوره رونق جغرافیای اسلامی است. در این دوره دانش جغرافیای مسلمانان اعم از آنچه از یونانیان و دیگران اقتباس کرده یا خود از راه پژوهش و مشاهده و سیاحت به دست آورده بودند، در بالاترین سطح پیشرفت قرار داشت.

دوره سوم (سده‌های ششم تا دهم): این سده‌ها دوره تلفیق در جغرافیای اسلامی به حساب می‌آیند. در این دوره، غیر از آثار کسانی چون ادریسی، سطح نوشه‌ها در مقایسه با کتب دوره پیشین رشد چندانی نداشت و روحیه علمی و انتقادی به موضوع جغرافیا و تأکید بر اعتبار و اصالت اطلاعات، که ویژگی کار نویسندهان پیشین به شمار می‌رفت، جای خود را به تلخیص و نقل معلومات سنتی و نظری از کتب نویسندهان گذشته داد.^۴

دوره چهارم (سده‌های یازدهم تا سیزدهم): در این دوره، شاهد آن هستیم که دانش جغرافیای اسلامی به ندرت آثاری از پیشرفت را در خود می‌بیند. به طور کلی، این دوره را می‌توان دوره سکون نام نهاد. در پایان این دوره اتفاق مهمی در دانش جغرافیای اسلامی روی داد و آن، آشنایی شدن مسلمانان با جغرافیای اروپایی است که از طریق ترجمه آثار جغرافیایی غربی به دست مسلمانان رسید.^۵

از گروه نویسندهان دوره اول، یعنی جغرافی دانان سده‌های سوم و چهارم، می‌توان به ابن خردابه اشاره کرد که بیش از ده عنوان کتاب در زمینه جغرافیا و دیگر علوم تألیف کرد (المسالك و الممالك) از جمله آثار او در جغرافی است. دیگر عضو این گروه، یعقوبی مؤلف البلدان و ابن فقيه همدانی مؤلف

۱. ایگانی بولیانو ویج کراچکوفسکی، تاریخ نوشه‌های جغرافیایی در جهان اسلام، ترجمه ابوالقاسم ہاینده، تهران، ۱۳۷۹، ص ۶-۷.

۲. نشر و احمد، پیشین، ص ۳۸-۴۸.

۳. آندره میکل با همکاری هانری لوران، اسلام و تمدن اسلامی، ترجمه حسن فروغی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۴۸۱-۴۸۲.

اخبارالبلدان است. مشهورترین عضو این گروه، که خود مشهورترین جغرافی دان سده چهارم بهشمار می‌آید، ابوالحسن علی بن حسین بن علی مسعودی است. مسعودی دانش جغرافیا را بخشی از دانش تاریخ می‌دانست؛ از این‌رو، دانسته‌های خود را در مورد جغرافیا در کتاب مهمش در تاریخ، یعنی مروج الذهب و معادن الجوهر آورده است.

همچنین باید از جغرافی دانان دیگری در همین دوران یاد کرد. اصطخری مؤلف المسالک والمالک، ابن حوقل مؤلف کتاب صورة الارض يا المسالك و الممالك و مقدسي مؤلف کتاب أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم از این جمله‌اند.

در دوره زمانی دوم، یعنی سده پنجم شاهد پدیدآمدن جغرافی دانان بزرگی هستیم که مهم‌ترین آنها، ابوریحان بیرونی است. بیرونی پایه‌گذار یکی از فنی‌ترین و پیچیده‌ترین شاخه‌های دانش جغرافیا، یعنی جغرافیای ریاضی است. کتاب بیرونی در این زمینه، تحدید نهایات الأماكن نام دارد. دیگر دانشمند معاصر و هم‌طراز بیرونی در جغرافیا، ابوعبدالله بن عبدالعزیز تکری قرطبی، دانشمند اهل اسپانیا است. کتاب او در زمینه جغرافی معجم من اسماء البلاد و المواقع نام دارد. دوره سوم، یعنی سده‌های ششم تا دهم، را دوره تلقیق در جغرافی اسلامی نام نهادیم. آثار تالیفی این دوره را به هشت دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: ۱. وصف جهان، ۲. متون کیهان‌شناسی،^۳ فرهنگ‌های جغرافیایی،^۴ کتابهای زیارت‌نامه‌ای،^۵ سفرنامه‌ها،^۶ متون دریانوردی،^۷ آثار نجومی،^۸ متون جغرافیای محلی.^۹

برخی از آثار متعددی که در هر یک از دسته‌های هشتگانه فوق تألیف شده‌اند، عبارت‌اند از: متهی‌الادرالث فی تقسیم الافلاک نوشته محمدبن احمد فرقی در وصف جهان، معجم‌البلدان نوشته یاقوت حموی درباره فرهنگها و رحله ابن جبیر در حوزه سفرنامه‌ها. مهم‌ترین جغرافی دان این دوره ابن بطوطه است که مؤلف اثر مشهور رحله (سفرنامه) است. این کتاب نتیجه ربع قرن سفر او در سرزمینهای مختلف اسلامی است.

طی این دوره کتابهای بسیاری درباره جغرافیای محلی به عربی و فارسی، تألیف شد. از جمله آثار فارسی باید از فارس نامه نوشته ابن بلخی، نزهة القلوب نوشته حمدالله مستوفی، جهان نامه نوشته محمدبن نجیب بکران، مطلع السعدین نوشته عبدالرزاق سمرقندی و هفت افليم نوشته امین احمد رازی یاد کرد.

۱. نشر و احمد، پیشین.

۱۰. ادبیات

الف) ادبیات عربی

از آغاز گسترش اسلام، ادبیات عرب به ویژه شعر مورد توجه قرار گرفت و پیروزیهای اسلام در شعر عرب بازتاب یافت به تدریج با ظهور شاعران بر جسته‌ای چون عبدالله بن رواحه، کعب بن مالک، حسان بن ثابت و دیگران، کلمات و مضامین قرآنی در شعر عرب نفوذ کرد. حسان بن ثابت به مدت ده سال پیامبر اکرم ﷺ و یاران او را مدح و ستایش کرد. او مرثیه‌هایی در درگذشت پیامبر ﷺ سرود. پس از قرآن کریم، نخستین آثار منثور اسلامی احادیث نبوی است که نثری روان و بی‌پیرایه دارد. خطبه‌ها، از خطبه «حجۃ‌الوداع» تا سخنان گهربار امیرالمؤمنین علیؑ دارای نثری فاخر، آهنگین و مسجع‌اند. نامه‌ها، پیمان نامه‌ها و مانند آنها در قالب متون دینی جای می‌گیرند و شامل مضامین سیاسی و اجتماعی‌اند. در سراسر سده نخست هجری نثر عربی از این محدوده فراتر نمی‌رود.

شعر مذهبی، به طور عام و شیعی به طور خاص با هاشمیات کُمیت (۱۲۶-۱۶۰ق)، به صورت مکتبی استوار درآمد و روحانی‌تر شد. مهم‌ترین شعر دینی او چهار قصیده است که به هاشمیات شهرت یافته است.^۱

ادبیات عرب با گذشت زمان فرهنگ اسلامی را بیشتر در خود جذب کرد؛ به گونه‌ای که کمتر خطبه و نوشته‌ای می‌توان یافت که با نیایشهای قرآنی و ستایش پیامبر اسلام ﷺ آغاز نشود. ضمن آنکه بسیاری از واژه‌های جاهلی مربوط به ارزشهای اخلاقی به تدریج تغییر محتوا داد و واژه‌هایی مانند شجاعت، وفا، صداقت و صبر و سخاوت به واژه‌های ارزشی و معنوی تبدیل شد.^۲

در زمان بنی‌امیه، شعر و شاعری به دلایل سیاسی مورد توجه قرار گرفت. آنان تلاش کردند با شعر، مردم را به خود جلب کرده یا به باور خودشان با صله و جایزه زبان منتقدان را کوتاه کنند. از این رو، شعر در این دوره مورد توجه زمامداران قرار گرفت و هدف آنها مبارزه با مخالفان و رقبیان (اهل بیت پیامبر) بود. بنی‌امیه به خوبی می‌دانستند که مردم خلافت را حق اهل بیت می‌دانند و آنان را غاصب می‌شمارند؛ به گونه‌ای که با وجود بذل و بخشش‌های امویان شاعران غالباً حقایق را بیان می‌کردند.^۳ از سرایندگان بر جسته دوره اموی باید از فرزدق، اخطل و جریر یاد کرد. بر اثر ازادی نسبی‌ای که با روی کار آمدن عباسیان پدید آمد، شاعران شیعه باورهای خود را همراه با ستایش اهل

۱. زکی مبارک، *الملاجم النبویہ فی الادب العرّبی*، قاهره، ۱۳۵۴ق، ص ۲۳-۶.

۲. توشی هیکو ایزوتسو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ترجمه فربدون بدراهای، تهران، ۱۳۶۰.

۳. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۲۵ش، ص ۵۱۵-۵۱۴.

بیت بیان می‌کردند. از جمله این افراد سعید چمیری و دعلل را می‌توان نام برد. دیگر شاعر مشهور عباسی ابوالعتاهیه است. رشتۀ اصلی شعر دینی که شریف رضی آن را به اوج رسانید، با مهیار دیلمی دنبال شد. مهیار دیلمی مردی زرتاشی بود که اسلام آورد و کوشید گرایش‌های آشکار خود را به نژاد ایرانی با دوستی اهل بیت آشتب دهد. به طور کلی، گرچه شعر عرب در دوره اسلامی فرازونشیبهای بسیاری داشت و شاعرانی بر جسته تربیت شدند، اما نباید گمان کرد که مضامین تمامی اشعار صرفاً مذهبی است، بلکه شاعران عرب در زمینه‌های گوناگون طبع آزمایی کرده‌اند، از جمله ابونواس در شعر طرب، ابوالعتاهیه در شعر زهد و حکمت، بشار بن برد در شعر هجایی و بُحتری در مدیحه‌سرایی اشعاری سروده‌اند.

نشر نیز مانند شعر دوره‌های گوناگونی را پشت‌سر گذاشته است. در برخی از دوره‌ها به علل گوناگون نویسنده‌گانی بزرگ پرورش یافته‌اند و در برخی دیگر از اعصار شکوفایی چندانی دیده نمی‌شود. در میان نویسنده‌گان عرب ابن مقفع (م ۱۴۲ق) از درخشان‌ترین چهره‌های ادبی است. تا حدی که وی را خالق نثر تازی خوانده‌اند؛ اگرچه آثار او، یا دست‌کم آنچه از آثار او موجود است، منحصراً کتابهایی است که از زبان پهلوی ترجمه شده است.^۱

از دیگر چهره‌های مهم و مشهور ادب عربی باید از ابن قتیبه دینوری (م ۳۲۲ق)، ابوعلام عمروبن بحر جاحظ (م ۲۵۵ق)، ابوالعباس محمدبن یزید مبزد (م ۲۸۵ق)، قدامة بن جعفر (م ۳۳۷ق)، ابوالفرج اصفهانی (م حدود ۳۶۲ق) و ابومنصور ثعالبی (م حدود ۴۲۹ق) یاد کرد. عصر درخشان شکوفایی ادبیات عرب با نام ضیاء‌الدین ابوالفتح ابن‌اثیر، نگارنده المثل السائر فی ادب الكاتب والشاعر پایان می‌پذیرد؛ زیرا پس از او تا مدت‌ها در تاریخ ادبیات عرب سیما‌یی درخشان پدید نمی‌آید. در عصر رکود، آثار ادبی بیشتر شرح و حاشیه آثار گذشتگان یا تخلیص و تکرار اقوال علمای پیشین است. این رکود که در عهد استیلای مغول در ادب و فرهنگ عربی آغاز شد، در عهد استیلای عثمانی به نهایت رسید و لغت و ادب عرب در عهد سلطنت و خلافت ترکان هیچ مروج و مشوقی نداشت.

ب) ادبیات فارسی

۱. شعر فارسی: سده چهارم و نیمة نخست سده پنجم هجری دوره پیدایش و اوج ادب فارسی به شمار می‌آید. علت اساسی این پیشرفت و رواج روزافزون شعر در این دوره تشویق بسیاره شاعران و نویسنده‌گان از سوی شاهان بوده است. سامانیان به ویژه به نثر و نظم پارسی بسیار اهتمام

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ذیل «ابن مقفع»، (آذرناش آذرنوش و عباس زریاب).

ورزیدند و شاعران پارسی گوی را مورد تکریم قرار دادند. یکی از علل ترویج نظم و نثر پارسی به وسیله آنها تعقیب فکر استقلال ادبی ایرانیان و توجه به اعتلای جایگاه پایتخت‌شان، بخارا، در برابر بغداد، پایتخت خلفا، بود. بجز بخارا که مهم‌ترین مرکز ادبی ایران در سده چهارم هجری بود، مراکز مهم دیگری هم تا نیمة سده پنجم هجری مانند زرنج سیستان، غزنی، گرگان، نیشابور، ری و سمرقند برای شکوفایی ادب فارسی وجود داشت.^۱

تا اواخر سده چهارم هجری شعر فارسی دری منحصر به گویندگان خراسان و فرارود بود، زیرا فارسی، زبان مادری آنها شمرده می‌شد. در اواخر سده ششم هجری اصفهان نیز مرکز ادبی بزرگی شد و مراکز سخنوری از فرارود و سند تا نواحی غربی و جنوبی ایران پراکنده بود. از نیمة سده ششم و به‌ویژه در پایان این سده دگرگونی بزرگی در سبک شعر فارسی پدید آمد که علت عمدۀ آن انتقال شعر فارسی از مشرق ایران به شاعران عراق عجم و آذربایجان و فارس بود. عامل اصلی آن تغییراتی بود که از نظر اسلوبهای فکری و عقاید و افکار به وجود آمد. در شعر سده هفتم و هشتم هجری قصیده به تدریج متروک شد و به همان نسبت، غزلهای عاشقانه و عارفانه لطیف جای آن را گرفت. سبک شعر در این دوره دنباله سبک نیمة دوم سده ششم است که اکنون «سبک عراقی» نامیده می‌شود؛ زیرا مرکز شعر در این دو سده نواحی مرکزی و جنوبی ایران بوده است.

شعر فارسی در سده نهم هجری به علت بی‌ثباتی اوضاع سیاسی و اجتماعی و رکود بازار علم و ادب و کم‌شدن امرا و شاهان شاعردوست از رونق افتاد و تشویق برخی از شاهان و شاهزادگان تیموری مانند بایسنقر میرزا از اهل سخن نیز برای رونق آن کافی نبود. گسترش زبان پارسی در عهد صفویان و سده‌های پس از آن در هندوستان بیشتر و قوی‌تر بود. در عهد شاهان گورکانی هند بر اثر توجه و علاقه‌های که امیران مسلمان آن کشور به زبان فارسی اظهار داشتند و نیز در نتیجه مهاجرت بسیاری از ایرانیان به آن سرزمین، شاعران فراوانی در آن سرزمین به ظهور رسیدند و موجب اعتلای زبان فارسی شدند و بدین‌سان سبکی نوین به نام «سبک هندی»، یا به عبارت درست‌تر «سبک اصفهانی»، در ادبیات پاگرفت.

از نیمه سده دوازدهم تا نیمة سده چهاردهم هجری، خاندانهای افشاریه، زندیه و قاجاریه در ایران حکومت می‌کردند. شعر فارسی در این دوره برای نارضایتی گویندگان اوایل این دوره، به‌ویژه اعضای انجمن ادبی در اصفهان، نسبت به شیوه شاعران دوران صفویه پدید آمد. این دسته بر این

۱. برای آگاهی از ویژگی‌های شعر پارسی این دوره نک: ذیع‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوس، ۱۳۲۶، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱.

باور بودند که شاعرانی مانند کلیم کاشانی و صائب تبریزی از فصاحت دور شده‌اند و پیروان این نهضت نو، که در آغاز در اصفهان و سپس در شیراز و تهران شکل گرفت، بر آن بودند که باید به شیوه استادان بزرگ سخن در خراسان و عراق، از حدود سده پنجم تا هشتم هجری شعر گفت. به همین سبب، دوره سخنوری این گروه را «دوره بازگشت» نامیدند.^۱

۲. نثر فارسی: از سده سوم هجری نثر فارسی، همزمان با شعر فارسی و تحت تأثیر عوامل گوناگون، ظهرور کرد و در سده چهارم به شکوفایی رسید. نخستین عامل اساسی رونقی بود که در نتیجه اعاده استقلال ایرانیان و در سایه حیات ملی و اجتماعی آنان ایجاد شد و به استقلال ادبی انجامید. علت مهم دیگر نیاز ایرانیان به پیدایش ادبیاتی در برابر ادبیات عربی بود و دیگر اینکه در سده‌های نخستین اسلام شمار کسانی که در ایران به زبان عربی آشنا باشند اندک و نیاز ایرانیان به داشتن کتابهای فارسی بسیار بود. همچنین برخی از بزرگان آن دوره مانند خاندان جیحانی و بلعمی مشوق نویسنده‌گان در نگارش کتابهایی در زمینه‌های گوناگون و ترجمه‌هایی از عربی و مانند آن بودند.

در سده پنجم و ششم هجری نیز نثر فارسی به گونه‌ای شایسته به تکامل رسید. در این دوره چندین نویسنده بزرگ کتابهایی چشم‌گیر در زمینه‌های گوناگون از خود به جای گذاشتند. در موضوعات تاریخ و سیاست و مطالب اجتماعی و مسائل ادبی و نیز حکمت، طب، طبیعت‌شناسی، ریاضیات، نجوم، فقه، تفسیر، کلام، جغرافیا، شرح احوال و به ویژه تصوف کتابهای گوناگونی نگاشته شد و زبان فارسی به پختگی و رسایی رسید. ولی از سال ۱۶۶ق با حمله چنگیزخان مغول همه امور اجتماعی و عملی و ادبی و علمی و حتی زبان فارسی در سرآشیبی سقوط افتاد و با وجود کوشش ایرانیان در سده هفتم برای پاسداری از فرهنگ خود، پس از سده هشتم آثار رکود آشکار شد.^۲

نثر فارسی در عهد صفویه نیز متدالوی بود، اما از حیث موازین ادبی وضع مطلوبی نداشت. به عبارت دیگر، اگرچه در این دوره در ابواب گوناگون آثار متعدد نوشته شد، ولی چون در بیشتر آنها چنان که باید رعایت موازین لنوی و ادبی و بلاغی نشده است، نمی‌توان این عهد را دوره ممتازی در نثر فارسی شمرد. به طور کلی، سنتی و کم‌مایگی نثر دوره صفوی از دوره تیموری هم بیشتر است و در نثرهای مصنوع حتی به آثار منشیان عهد تیموری نمی‌رسد. نثر فارسی‌ای که در این دوره در هند رواج داشت همین گونه است.

نثر فارسی در عهد افشاریه و زندیه و قاجاریه اندک اندک از سنتی و بی‌مایگی دور شد و در دوره

۱. همان، تهران، ۱۳۷۷، چکیده ج ۱ و ۲.

۲. ملک‌الشعراء بهار، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۹۰-۲۵.

قاجاریه شیوه‌ای به نسبت مطلوب، که به روش پیشینیان نزدیک بود، پیدا کرد. پیداست که در مورد نثر هم مانند نظم، فصاحت و بلاغت گفتار نویسندگان پیشین سرمشق بود، ولی در این مورد معمولاً بیشتر از روش نویسندگان سدهٔ ششم و هفتم تقليد می‌شد.

ج) ادبیات ترکی

ادبیات ترکی از همان آغاز گرایشی چشم‌گیر به پردازش عناصر دینی داشته است. بخشی مهم از آثار ادبی کهن ترکی از خاور آسیای مرکزی است که نوشه‌هایی از پیروان دو دین بزرگ مانوی و بودایی را دربر می‌گیرد و مفاهیم و تعالیم دینی بسیاری را در خود دارد. آشنایی ترکان با دین اسلام در چهار سدهٔ نخست هجری که از باخته به خاور در حال پیشروی بود، گسترش یافت و راه برای نفوذ مفاهیم اسلامی به فرهنگ اقوام ترک باز شد. در نگرش نسبی و عمومی، باید اذعان داشت که شعر ترکی در نواحی آسیای مرکزی، آناتولی، قفقاز و حوزهٔ ولگا در ابعاد گوناگون از ادبیات فارسی و عربی بسیار تأثیر پذیرفته و در آلتایی و سیبری جنوبی و شرقی که از فرهنگ اسلامی دورمانده و بیشتر با فرهنگ بومی اقوام آلتایی مرتبط بوده، حتی در شکل و قالب، سبک باستانی خود را حفظ کرده است.

در سده‌های پنجم و ششم هجری، همزمان با استیلای کامل قراخانیان بر حوزهٔ سیردیریا و آمودریا در باخته ترکستان نیز ادب ترکی اسلامی پا گرفت. در سده‌های نهم تا یازدهم هجری نیز شکل‌گیری یک حوزهٔ محدود ادبی در میان اقوزان سالار در خاور ترکستان به چشم می‌خورد و در میان آثار بر جای مانده از آنان آثاری با نامهای «عبادت» و «قصة قربان» کاملاً از مفاهیم دینی متأثرند. در سده‌های اخیر نیز شاعران و نثرنویسان از گروههای گوناگون زبانی، چون ترکی آذری‌ایجانی، عثمانی و ترکمنی از نظر تأثیرپذیری از فرهنگ اسلامی بیشتر در مجموعهٔ آثار صوفیانه و عرفانی در ادبیات مشترک ملل اسلامی طبقه‌بندی می‌شوند.

از شاعران بزرگ ادبیات ترکی، می‌توان از امیر علی‌شیر نوایی (م ۹۰۶ ق)، نجاتی (م ۹۱۵ ق)، باقی (م ۱۰۰۹ ق)، فضولی (م ۹۶۴ ق) و شیخ غالب (م ۱۲۱۳ ق) نام برد.

ب) علوم اسلامی

۱. قرائت

علم قرائت از کهن‌ترین علوم اسلامی است و درواقع، پایه‌گذار قرائت قرآن خود پیامبر ﷺ است. پس از علی بن ابی طالب ؓ، عبدالله بن مسعود و ائمه اطهار ؓ، نحسین کسی که قرآن را با الحان متداول در سدهٔ اول قرائت کرد، شخصی به نام عبیدالله بن ابی بکرۀ ثقیل بود.

(از آنجاکه روایت صحابه از پیامبر ﷺ دربارهٔ برخی از الفاظ قرآن کریم و کیفیت حروف و ادای

آنها، به طرق مختلف صورت گرفته این امر سبب اختلاف قرائت شده است و چون این اختلاف به وسیله قاریان نقل شده و تداوم یافته است، در حین فتوحات اسلامی مسلمانان در هر یک از بلاد و کشورهای اسلامی قرائت یکی از قاریان مشهور را پذیرفتند و در نتیجه، پنجاه قرائت که مشهورترین آنها «قراء سبعه» است، پدیدار شد.^{۱۷}

نخستین کسی که قرائتها را در یک کتاب جمع اوری کرد، ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ق) بود که همهٔ قرائتها را با همان هفت قرائت معروف، در بیست و پنج قرائت خلاصه کرد. پس از وی احمد بن جبیر کوفی کتابی دربارهٔ قرائتها پنچگانه، که برای این کار از هر شهر معروف یک قاری را انتخاب کرده بود، نوشت. پس از وی قاضی اسماعیل بن اسحاق مکی (م ۲۸۲ق) در کتابی قرائت بیست تن از علمای قرائت را، که این هفت تن نیز در آنها بودند، گردآوری کرد. پس از وی محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ق) کتابی به نام الجامع تألیف کرد و بیش از بیست قرائت را در آن گردآورد. قرائت‌کنندگان هفتگانه (قراء سبعه) به قرن دوم هجری تعلق دارند و عبارت‌اند از نافع بن عبد الرحمن (م ۱۶۹ق)، عبدالله بن کثیر (م ۱۲۰ق)، ابو عمرو بن العلاء (م ۱۵۴ق)، عبدالله بن عامر (م ۱۱۸ق)، عاصم بن ابی نجود (م ۱۲۹ق)، حمزه بن حبیب (م ۱۵۴ق) و کسائی ابوالحسن علی بن حمزه (م ۱۸۹ق).

در اوایل سده چهارم هجری در قرائت قرآن گروهی پیدا شدند که اقوال شادی را پدید آورده اند و این اقوال شاد سبب اختلاف می شد. برخورد شدید خلفای عباسی با آنان مانع تداوم اختلاف در قرائت قرآن شد و اعتماد به قرائت قاریان هفتگانه مسجّل شد.

در سده پنجم هجری علم قرائت قرآن اهمیت خود را حفظ کرد؛ به گونه‌ای که در سراسر کشورهای اسلامی از اندلس گرفته تا فرارود علمای بزرگی به تحقیق در قرائت قرآن اشتغال ورزیدند و کتابهای بسیاری نگاشته شد. در اندلس از جمله ابو عمر و عثمان بن سعید دانی (م ۴۴۶ ق) و ابو محمد قاسم بن فیره بن خلف شاطبی اندلسی (م ۵۹۰ ق) کتابهای متعددی در زمینه قرائت پدید آوردند. در سده ششم در ایران، عالم بزرگ قرائت، ابوالفضل محمد بن طیفور سجاوندی غزنوی صاحب کتاب *الموجز و عین المعانی* فی تفسیر سبع المثانی خلھور کرد.^۲

روی هم رفته، علم قرائت طی سده‌های چهارم تا ششم هجری رو به پیشرفت داشت؛ زیرا به وجود آمدن قاریانی که بد اقوال شاذ در قرائت قرآن می‌پرداختند، موجب پیدا شدن بحثهای جدید و بالطبع موجب ایجاد برخی از فروع علم قرائت شد و از دیگر سو با گسترش جغرافیایی تمدن اسلام علم قرائت عربی به اندیش «کنزه‌هاد»، محمدیوسفه سرخ، «ای اسلام»، انتشار اهلت.
 ۱. بهاءالدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران، دوستان و ناهید، ۱۳۷۷، ح ۱، ص ۱۷۴۲-۱۷۴۱.
 ۲. بهاءالدین خرمشاهی، پیشین، ص ۱۱۹۰.

علم قرائت قرآن به اندلس و حوزه‌های جدید سرزمینهای اسلامی گسترش یافت. اما در سده هفتم و هشتم و نهم هجری علم قرائت به وسعت سده ششم رشد نکرد. در این دوران دو قاری بزرگ را می‌شناسیم. یکی منتجب الدین بن ابی العز ابی یوسف همدانی (م ۶۴۳ق) و دیگری شمس الدین ابوالخیر محمدبن یوسف جزری (م ۸۲۳ق). جزری زمانی ظهرور کرد که این علم رو به ضعف نهاده بود. وی با مطرح کردن کتب منسخ قرائت و گردآوری محتوای آن با سبکی نو، به ویژه در دوکتاب *النشر* و *غاية النهاية*، درواقع دانشنامه‌ای در علم قرائت تدوین کرد که سایه آن تا به امروز بر این علم گسترده است. آنچه به این دو کتاب جنبه دائرة المعرفی می‌دهد، ویژگیهایی است که در آثار پیش از وی دیده نمی‌شود.

در سده‌های دهم تا دوازدهم، به سبب همراه شدن دین و سیاست در ایران و قدرت گرفتن صفویه باب جدیدی در حوزه علوم اسلامی گسترده شد. علم قرائت نیز از فضای جدید بهره گرفت و گامهای تازه و مثبتی در مسیر ترقی طی شد. هر چند آثاری که در این سه سده در زمینه علم قرائت به نگارش درآمد ارزش کتب قدیم را نداشت. برخی آثار این دوره عبارت‌اند از: *الكشف من القراءات السبع* نوشته قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۳ق); *تحفة القراء*، به فارسی از ملام مصطفی قاری تبریزی؛ و رساله *تجوید*، به فارسی از محمدبن محسن بن سمیع قاری. طی سده‌های اخیر آثار متعدد دیگری نیز در این زمینه و در شرح لغات و کشف آیات قرآن پدید آمده است.^۱

۲. تفسیر

مسلم است که ظهور مرحله تدوین تفسیر در اواخر عهد بنی امیه و اول عهد بنی عباس یعنی در سال ۱۲۳ق و آغاز تفسیر هم‌زمان با تدوین حدیث بوده است؛ زیرا نخست تفسیر قرآن کریم از جمله بخشی از روایات بود که بعدها با کوشش علما و بزرگان اسلام روایات تفسیری از مجموعه احادیث جدا گردید و مدون شد. به نظر بسیاری از اهل سنت و شیعه سعیدبن جبیر نخستین تدوین کننده تفسیر به شمار می‌رود. او شاگرد عبدالله بن عباس و از فرهیخته ترین تابعینی بود که به سبب تشیع و وفاداری به حضرت علی طیلله به دست حاجاج بن یوسف به شهادت رسید. اگر در پی پاسخ به پرسشی اساسی تر باشیم که نخستین مفسر قرآن کریم چه کسی بود، بی تردید نام حضرت محمد ﷺ و علی بن ابی طالب ؓ می‌درخشد. درواقع، تفسیر امام علی ؓ را باید آغاز تفسیر عقلی از قرآن کریم دانست. منظور از تفسیر عقلی تبیین و تفسیر آیات قرآن بر اساس روش تعلقی است و این روش در

^۱. عبدالحیم بن محمدالهادی فابه، *القراءة القرانية: تاریخها، ثبوتها، حججتها و احکامها*، بیروت، ۱۹۹۹، ص ۷۳-۷۰ و ۸۵-۷۴.

حقیقت همان سیاقی است که کتاب خدا به اهل ایمان می‌آموزد. اوج رشد این مکتب تفسیری از قرآن در عصر امام محمد باقر علیه السلام و فرزندش امام جعفر صادق علیه السلام بود. تفسیر عقلی که از سده دوم آغاز شده بود، در سده ششم هجری به اوج شکوفایی خود دست یافت. پس از آنکه در دوره عباسی بحثهای تفسیری بر اساس مشرب‌های مختلف و متضاد کلامی گسترش یافت، گروهی از دانشمندان مسلمان بر اساس تخصص و مذهب خود به تفسیر قرآن کریم پرداختند؛ مثلاً دانشمندان علم نحو از دیدگاه ادبیات و علوم بلاغت به تفسیر و تبیین آیات مبادرت کردند و دانشمندان علوم عقلی قرآن را بر اساس قواعد و مبانی فلسفی و اقوال و آرای حکما و فلاسفه اسلامی تفسیر کردند.^۱ براین اساس، حلها و روش‌های تفسیری متعددی به وجود آمد که به معرفی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

۱. **تفسیر قرآن به قرآن:** یعنی کمک گرفتن از برخی آیات قرآن برای فهم و تبیین آیات دیگر.
۲. **تفسیر اجتهادی:** استفاده از معانی آیات قرآن بر اساس منطق و اصول و روش‌های اجتهاد برای تبیین این آیات.
۳. **تفسیر موضوعی:** که در آن، مفسر برای تبیین یک موضوع و مسئله، آیات هم موضوع و هم مضمون و مرتبط را در کنار هم قرار می‌دهد.
۴. **تفسیر تطبیقی:** مفسر می‌کوشد تعالیم و دستورهای کلی قرآن را بر زندگی انسان معاصر تطبیق دهد.
۵. **تفسیر عصری:** مفسر نظریات پیشین را در تفسیر بررسی می‌کند و عقاید مفسران گذشته را که قابل دفاع نمی‌یابد، کنار می‌گذارد.^۲
۶. **تفسیر تاریخی:** مفسر به تبیین وقایع تاریخی قرآن به ویژه قصص انبیای الاهی می‌پردازد و نکات عبرت‌آموز را تشریح و استخراج می‌کند.
۷. **تفسیر فلسفی:** مفسر از معلومات فلسفه اسلامی برای ادراک معانی و مقاصد آیات قرآنی بهره می‌گیرد.
۸. **تفسیر ادبی:** مفسر با بهره گیری از علوم ادبی به استنباط و کشف معانی قرآن می‌پردازد.
۹. **تفسیر نقلی یا مأثور:** مفسر با استفاده از اقوال و احادیث پیامبر صلوات الله علیہ و آله و سلم و امامان به تبیین آیات می‌پردازد.
۱۰. **تفسیر هدایتی و تربیتی:** ارائه نتایج اخلاقی و تربیتی آیات و استخراج پیام دعوت قرآن از آیات کلام‌الله است.

۱. نک: دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ذیل «تفسیر». ۲. بهاء الدین خرم‌شاھی، پیشین، ص ۶۵۲ - ۶۳۴.

۳. شادی نفیسی، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم، ۱۳۷۹.

۱۱. تفسیر فقهی: بررسی احکام عملی قرآن در زمینه عبادات و معاملات و تصرفات و عقوبات و مانند آن و تبیین آیات از این دیدگاه است.

۱۲. تفسیر کلامی: مفسر با کمک گرفتن از آیات قرآن از عقاید دین و مذهب خود دفاع کرده و به رفع شباهات آیات قرآن می پردازد.

۱۳. تفسیر رمزی: مفسر بیان می کند که آیات قرآن رمز و اشاره هستند و برای درک معانی و رمزگشایی آیات از لفظ و قواعد ادبی و معانی متعارف فراتر رفته و حقایق را بیرون از آن جستجو می کند.

۱۴. تفسیر عرفانی: از نظر مفسر، قرآن فقط بیانگر پیامهای ظاهری و لفظی نیست و آموزه های عرفانی و ذوقی و اسرار سیر و سلوک نیز در آن نهفته است که از راه کشف و شهود به دست می آید.^۱ برای تبیین انواع چهارده گانه تفاسیری که بر شمردیم، با رویکردی تاریخی مهم ترین تفاسیر را معرفی می کنیم.

در نیمه نخست سده سوم هجری، بخاری بخشی از کتاب خود صحیح، را به بررسی تفاسیر پیش از خود اختصاص داد. جامع البیان فی تفسیر القرآن از محمدبن جریر طبری از دیگر تفاسیر مشهور سده سوم به شمار می رود. در سده چهارم، تفسیر نعمانی از محمدبن ابراهیم بن جعفر نعمانی در خور توجه است. در سده پنجم، التیان فی تفسیر القرآن اثر محمدبن حسن طوسی به نگارش درآمد که نخستین تفسیر شیعی است که به سبک عقلی و اجتهادی تألیف شده است. در همین سده، تفسیر سورآبادی یا تفسیر التفاسیر نوشته عتیق بن محمد سورآبادی نیشابوری پدید آمد.

در سده ششم، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، اثر شیخ طبرسی نوشته شد. او افزون بر این تفسیر دو تفسیر دیگر به نامهای الکافی الشافی و جوامع الجامع نیز نگاشت. در همین سده روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن اثر ابوالفتوح رازی نیز نوشته شد.

در سده هفتم الجامع لأحكام القرآن نوشته ابو عبدالله محمدبن محمد انصاری خزرجی قرطبی پدید آمد. این شخص از علمای معروف مذهب مالکی است. در سده هشتم، عبدالله بن عمر بن محمد، انوار التنزیل و اسرار التأویل را نوشت. در سده دهم، جلال الدین سیوطی الدر المنشور فی تفسیر المأثور را نوشت. و در سده یازدهم، ملا محسن فیض کاشانی تفسیر صافی را پدید آورد.

از آغاز تدوین تفسیر تا قرن چهاردهم تغییر سبک چشمگیری در سیاق نگارش آثار تفسیری مشاهده نمی شود، اما در سده چهاردهم بوسیله محمد حسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان، در

۱. دانشنامه جهان اسلام، پیشین.

سبک تفسیر تحولی پدید آمد. امتیاز این کتاب بر تفاسیر گذشته این است که در تفاسیر گذشته معمول بود که درباره آیه‌ای دو یا سه معنا بیان می‌شد و احتمالات مختلف نقل می‌شد؛ اما نهایتاً قول مرجح روشن نبود؛ در حالی که تفسیر المیزان با روش تفسیری «قرآن به قرآن» یکی از چند معنی آیه را به کمک دیگر آیات ترجیح می‌دهد. تفسیر المیزان از مهم‌ترین و جامع‌ترین تفاسیر شیعه در دوره معاصر و به طور مطلق، مشهورترین تفسیر در سده اخیر نزد امامیه است.^۱

۳. حدیث

در میان فرقه‌های اسلامی در موضوع نگارش حدیث، از آغاز اختلاف نظر وجود داشت؛ در حالی که شیعیان از همان زمان به اهمیت حدیث پی برده و با کتابت آن به حفظ این میراث تاریخی اقدام کردند اهل سنت تا نیمة دوم سده دوم هجری مجموعه مدونی از احادیث نداشتند؛ زیرا خلیفة دوم کتابت حدیث را نهی کرده بود.^۲ نحسین کتاب حدیث از آن علی بن ابی طالب علیه السلام بود که در حقیقت املای پیامبر ﷺ بوده است. به گزارش برخی از محققان، این کتاب نزد امام باقر علیه السلام وجود داشته و آن را به «حکمین عتبیه» نشان داده است.^۳ به گزارش شیخ مفید و محقق حلی و شهید اول، شیعیان از عهد امیر المؤمنین علیه السلام تا عهد امام حسن عسکری علیه السلام در نیمة سده سوم هجری چهارصد کتاب حدیث (اصول أربعمائة) تألیف کرده‌اند.

از سده چهارم هجری علمای شیعه با نگارش و تدوین چهار کتاب مهم حدیث گام بسیار ارزنده‌ای در تکامل این دانش برداشتند. بر این اساس، محمدبن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق) الکافی را نگاشت، محمدبن علی بن بابویه قمی، معروف به شیخ صدق من لا يحضره الفقيه را تألیف کرد. و در سده پنجم محمدبن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق) كتابهای تهذیب واستبصار را به نگارش درآورد.

از سده ششم تا یازدهم هجری، علم حدیث تقریباً دوره رکود را طی کرد به همین دلیل در این فاصله آثار زیادی به چشم نمی‌خورد. اما با ظهور صفویه دوباره توجه به این دانش افزایش یافت. در این دوره، ملامحسن فیض کاشانی الوفی، و محمدبن حسن حز عاملی وسائل الشیعه و علامه مجلسی بخار الانوار را پدید آوردند. در سده چهاردهم نیز سید حسین طباطبائی بروجردی کتاب ارجمند جامع احادیث الشیعه فی احکام الشريعة را تألیف کرد.

طی سده‌های دوم تا چهاردهم هجری دانشمندان اهل سنت نیز آثاری را در زمینه علم حدیث نوشتند که مشهورترین آنها به نامهای صحیح بخاری، صحیح مسلم، سن ابن ماجه، سن أبو داود و سن

۱. همان.

۲. علی بن حسام الدین متوفی، کنز العمال فی سنن الاقوال والاعمال، بیروت، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۱۷۴.

۳. سید حسن صدر، تأسیس الشیعه الکرام، لفظون الاسلام، ص ۲۷۹.

نسائی، جامع ترمذی به صحاح سنته معروف‌اند. این آثار همه در سده سوم هجری تألیف شدند. در شمار دیگر آثار حدیثی اهل سنت باید از جامع الاسانید نوشتة ابوالفرج ابن‌جوزی (م ۵۹۷ ق) و کتاب *المُتَقْنَى فِي أخْبَارِ مُصْطَفَى إِلَيْهِ مُصْلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ* (م ۵۲۶ ق) نیز یاد کرد.^۱

۴. فقه

الف) فقه شیعه

نظام فقهی شیعه از آغاز تاکنون دوره‌های گوناگونی را پشت سرگذاشته است. در اینجا به اختصار از این دوره‌ها و نامدارترین فقهای هر دوره یاد می‌کنیم:

۱. دوره حضور ائمه علیهم السلام: در این دوره مرجع اصلی احکام شرعی و فقه و اجتهاد، امامان علیهم السلام بودند. با این حال، یکی از دستاوردهای مهم ایشان، ایجاد زمینه تفکر و استدلال در امور شرعی است. چنان‌که در موارد متعددی آشکارا وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و استنتاج احکام فرعی و جزئی را به دیگران وامی گذاشتند.^۲ وجود گرایش‌های مختلف در مسائل علمی، به ویژه کلامی در پیروان و اصحاب ائمه، مانند گرایش متکلمان، محدثان، اثبات یا انکار عصمت یا علم غیب ائمه، بحث پیرامون علم امام از ویژگیهای این دوره است. بسیاری از یاران ائمه - که سخت مورد تأیید ایشان بودند - باورهای متضادی داشته‌اند.^۳

۲. آغاز تدوین فقه: در این دوره سه گرایش عمده فقهی در جامعه شیعی دیده می‌شود: گرایش اهل حدیث، که به شدت با اجتهاد مخالف بودند و فقه را در حدیث و نقل آن خلاصه می‌کردند، مانند کلینی و ابن‌بابویه قمی؛^۴ گرایش اجتهاد در فقه، که دو دانشمند بزرگ، ابن‌ابی عقیل عمانی^۵ و ابن‌جنید اسکافی^۶ آن را رهبری می‌کردند و با وجود اختلاف مبانی،^۷ این دو تأثیر عمیقی در فقه

۱. کاظم مدیر شانه‌چی، *علم الحدیث*، مشهد، ۱۳۵۳، ص ۶۸ و ۷۰؛ نیز نک: قیس آل قیس، الایرانیون والادب العربي، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱۴۱۲، ص ۱۸.

۲. محمد حسن حزّ عاملی، *وسائل الشیعه*، قم، آل‌البیت، ۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۴۱.

۳. گزارشی از این اختلافات فکری و عقیدتی در کتب رجال شیعی آمده است. برای نمونه، نک: محمد‌کشی، معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش، ص ۲۷۹-۸۰، ۳۸۳، ۳۸۸، ۴۹۸-۹.

۴. فقه این گروه از محدثان تنها مجموعه‌ای از متون روایات بود که به ترتیب موضوعی دسته‌بندی شده بود و گاه اسانید روایات نیز حذف شده بود؛ نک: کلینی، *الكافی فی الفروع*.

۵. نگارنده المتمسک پحلیل آل‌الرسول که در طرون چهارم و پنجم از مشهورترین مراجع فقهی بوده است؛ نک: آقا بزرگ طهرانی، *الدریعة*، ج ۱۹، ص ۶۹.

۶. ابوعلی محمد بن احمد بن جنید الکاتب الاسکافی، دانشمند میانه سده چهارم، نگارنده *نهذب الشیعه لاحکام الشریعة، والا حمدی فی النہیه المحمدی*.

۷. ابن عقیل احادیث غیر مسلم مذهبی (اخبار آحاد) را مانند متکلمان حجت نمی‌دانسته است. اما ابن‌الجندی مانند اصحاب‌الحدیث قایل به حجتیت آن اخبار بوده است؛ نک: سید حسین مدرس طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه.

برجای گذاشتند؛ گرایش سوم، فقه متكلمان است. شیخ مفید^۱ از چهره‌های ممتاز این گرایش است.
 ۳. دوره تلفیق: در این دوره شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی^۲، تلفیقی از گرایش
 اهل حدیث و متكلمان در فقه پدید آورد و کوشید با حفظ چهره تعلقی فقه، اعتبار احادیث را اثبات کند.
 او با آثار گسترده خود، آفاق جدیدی برای فقه شیعی گشود. مهم‌ترین آرای فقهی شیخ الطائفه را
 می‌توان در این آثار مشاهده کرد: ۱. النهاية في مجرد الفقه و الفتوى؛ ۲. المبسوط؛ ۳. الاستبصار
 ۴. تهذیب الاحکام. ابتکار فقه تفریعی و فقه تطبیقی از دستاوردهای اوست. این مکتب فقهی سه
 قرن بر جامعه شیعی حکم‌فرما بود. مهم‌ترین چهره‌های این دوره، افزون بر شیخ طوسی، عبارت اند
 از: قطب الدین راوندی،^۳ ابن شهر آشوب.^۴

۴. دوره نقد مکتب تلفیق: یک سده پس از شیخ طوسی، دسته‌ای از فقها تلاش کردند تا مکتب
 فقهی متكلمان را احیا کرده و بر این اساس به نقد مکتب تلفیق بپردازنند. چهره اصلی این دوره
 ابن ادریس حلبی^۵ است.

۵. دوره تهذیب و تکامل مکتب تلفیق: فقه شیخ طوسی با وجود ابتکارات فراوان، نیازمند
 انسجام، ترتیب و تهذیب بود. به‌ویژه آنکه نقادان مکتب تلفیق خدشة زیادی به آن وارد ساخته بودند.
 بر این اساس، محقق حلبی^۶ و شاگرد بزرگ او، علامه حلبی^۷، کوشش گسترده‌ای در این باره به عمل
 آورند. آثار فقهی آنها تا امروز مورد استفاده پژوهندگان فقه است. در واقع اگر تلاش این دو چهره
 فقهی بزرگ نبود، میراث مکتب تلفیق در همان دوره نقد به فراموشی سپرده می‌شد.

۶. دوره شهید اول: شهید اول،^۸ در جریان تکامل اندیشه فقهی کوشید قواعد و اصولی بنتیادین
 برای فقه شیعه بیابد، تا بدون نیاز به مکاتب فقهی اهل سنت، هویتی مستقل داشته باشد. این ویژگی
 موجب شد تا آثار او از تصنیفات پیشینیان ممتاز گردد. دانشمندان پس از او تا یک قرن و نیم، بیشتر
 پیرو او بوده و اساس کار خود را بر شرح آثار اوی گذاشتند. معروف‌ترین فقیه این مکتب شهید ثانی^۹ است.
 ۷. فقه دوره صفوی: در این دوره که از سده دهم تا دوازدهم هجری ادامه می‌یابد، سه گرایش

⇒ ترجمه محمد آصف نکرت، مشهد، ۱۳۹۸، ص ۲۱-۲.

۱. وی به شدت با روش فقهی ابن‌الجعید، به مبارزه برخاست؛ برای نمونه نک: مفید، المسائل الصاغانية والسائل السروية.

۲. درباره او، نک: محمدبن حسن طوسی، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ ق.

۳. نگارنده فقه القرآن و چند شرح برنهایه. ۴. نگارنده متشابه القرآن و مختلفه.

۵. درباره ابن‌ادریس، نک: دائرة المعارف بزرگ اسلام، ج ۲، ذیل «ابن‌ادریس»، (سید مصطفی محقق داماد)، ص ۷۱۸.

۶. محسن امین جل عاملی، پیشین، ج ۲، ص ۸۹.

۷. همان، ج ۵، ص ۳۹۶.

۸. همان، ج ۱۰، ص ۵۹.

۹. همان، ج ۷، ص ۱۲۳.

وجود دارد:

الف) فقه محقق ثانی: نقش مهم محقق ثانی^۱ در دو نکته خلاصه می‌شود: استوار ساختن و استحکام استدلال‌های قوی فقهی و توجه به مسائل حکومتی در فقه، مانند حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه و خراج. تأثیر محقق ثانی بر فقهاء پس از عصر خود کاملاً آشکار است.

ب) فقه مقدس اردبیلی: مقدس اردبیلی^۲ گرچه تغییری در بنیان فقه پدید نیاورد، اما روشی کاملاً مستقل و ویژه داشت. ویژگی مهم تحقیقهای او این بود که بی‌توجه به آراء و نظریات گذشتگان، تنها بر اجتهاد تحلیلی و اندیشهٔ خویش اتکا داشت. شجاعت او در بحثهای علمی از یک سو، و موشکافیهای او از سوی دیگر موجب شد تنى چند از فقهاء پس از وی روش او را پیگیری کنند.

ج) فقه اخباری‌ها: نهضت اخباری که در اوایل سدهٔ پنجم هجری برای تلاش‌های علمی متکلمان، تقریباً درهم کوبیده شده بود، در سدهٔ یازدهم به وسیلهٔ محمد‌امین استرآبادی دوباره تجدید حیات یافت.^۳ گرچه فقهاء اخباری توانستند به مدت چند دهه بر همهٔ مراکز فقهی و علمی شیعه ایران و عراق تسلط یابند، اما شمار فقهاء مشهور این گرایش چندان زیاد نیست.

۸. احیای اجتهاد اصولی: وحید بهبهانی،^۴ که از نوایخ فقه در سدهٔ دوازده هجری است، در پی تلاش علمی گسترده توانست با مبانی اخباری‌ها مقابله کرده و دوباره شیوهٔ اجتهاد عقلانی را زنده کند. او با فقه و تنقیح اصول فقه و اعمال دقیق آن کوشید فقه شیعه را به صورت یک مکتب حقوقی و فقهی پیشرفت، استوار و هماهنگ درآورد.^۵ موفقیت مهم وحید، افزون بر این حرکت، تربیت فقهاءی ارزنده است که با خلق آثار گران‌بها، بر اساس مبانی فقهی و اصولی او، به استحکام دستاوردهای وی کمک شایان توجّهی کردند. مشهورترین آنان عبارت‌اند از: بحرالعلوم،^۶ شیخ جعفر کاشف‌الغطاء،^۷ ملا احمد نراقی،^۸ حسن بن جعفر کاشف‌الغطاء.^۹

۱. عباس قمی، هدیة‌الاحباب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش، ۲۵۴.

۲. احمد بن محمد اردبیلی، زبدۃ البیان، مقدمه.

۳. دانرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ذیل «امین استرآبادی»، (حسن انصاری)

۴. محمد باقر بن محمد اکمل (م ۱۲۰۵ق)، از آثار اوست: الفوائد الحایریة، شرح مفاتیح الشرائع.

۵. سید حسین مدرسی طباطبائی، پیشین، ص ۶۰.

۶. محمد‌مهدی بن مرتضی طباطبائی (م ۱۲۱۲ق)، نگارنده: المصایب و الدرة النجفية.

۷. نگارنده کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرام. درباره زندگی وی، نک: محسن امین جل عاملی، پیشین،

ج ۱۰، ص ۹۹.

۸. نگارنده کتاب عظیم مستند الشیعہ و مناهج الا حکام در فقه انک: محسن امین جل عاملی، پیشین، ج ۳، ص ۱۸۳.

۹. نگارنده انوار الفقاهة، نک: محسن امین جل عاملی، پیشین، ص ۳۵.

۹. دوره شیخ انصاری: شیخ مرتضی انصاری^۱، نابغه بزرگ سده سیزدهم هجری، مبتکر روش‌های دقیقی در فقه و اصول فقه بود که موجب شد چهره فقه به کلی دگرگون شود. مجموعه فقهی به جا مانده از او، چنان دقیق و طریف است که به کلی ناسخ ماسبق گردید.^۲ این مکتب از آن روزگار تا کنون بر جوامع علمی و فقهی حکم فرماست و با وجود پیدایش شخصیت‌های بزرگ تا امروز تغییری اساسی در آن پدید نیامده است. مهم‌ترین فقهای این دوره عبارت‌اند از:

میرزای شیرازی^۳، محمد‌کاظم خراسانی^۴، سید‌محمد‌کاظم یزدی^۵، محمد‌حسین نائینی^۶، عبد‌الکریم حائری یزدی^۷، سید ابوالحسن اصفهانی^۸، سید‌حسین طباطبائی بروجردی^۹، سید‌محسن حکیم^{۱۰}، سید ابوالقاسم موسوی خویی^{۱۱} و امام خمینی^{۱۲}.

این بزرگان هر یک به تربیت دهها یا صدھا شاگرد همت گماشته‌اند که هر کدام از ایشان در برھه اخیر در حوزه فقه و فقاھت، ایفا ن نقش کرده‌اند. اما نکته قابل ذکر آن است که فقهاء و اصولیان شیعه

۱. نگارنده آثار متعدد فقهی، از جمله: متأخر، طهارة، صلاة، خمس، و چندین قاعدة فقهی دیگر. درباره وی، نک: محسن امین جبل عاملی، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۱۷.

۲. سید‌حسین مدرسی طباطبائی، پیشین، ص ۶۱.

۳. گزارشی از درس فقه وی به نام *القواعد الحسنية* توسط حسین بن اسماعیل رضوی وجود دارد. نک: آقا بزرگ طهرانی، *الذریعه*، ج ۱۷، ص ۱۸۲.

۴. نگارنده تکملة التبصرة، *اللمعات النيرة*، کتاب القضاياء (گزارش درس وی توسط فرزندش محمد)، معروف به آفازاده) و حاشیة المکاسب. وی معمولاً در مواردی که شیخ انصاری نظری دارد، نسبت به آن نظرها انتقاد دارد. نک: محسن امین جبل عاملی، پیشین، ج ۹، ص ۵.

۵. نگارنده اثر مشهور العروة الوثقى، نک: محسن امین جبل عاملی، پیشین، ج ۱۰، ص ۹۴۳.

۶. از آثار اوست: قاعدة لا ضرر، رسالتة فی اللباس الشکوك. همچنین گزارش درس وی در زمینه صلاة از سوی دو تن از برجهسته‌ترین شاگردانش، محمد تقی آملی، محمد علی کاظمینی و نیز گزارش درس وی در زمینه مکاسب از سوی محمد تقی آملی و نیز موسی خوانساری انتشار یافته است.

۷. از آثار اوست: الصلاة. همچنین گزارش درس وی در زمینه نکاح به کوشش محمود آشتیانی منتشر شده است.

۸. نگارنده اثر مشهور وسیلة النجاة، کتاب تحریر الوسیله امام خمینی، بازنگاری و تکمیل این اثر بر اساس دیدگاه‌های ایشان است.

۹. از آثار او که به صورت گزارش درسها انتشار یافته: نهاية التقریر به همت محمد موحدی لنکرانی، البدرا الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، حسینعلی منتظری و زبدة المقال فی خمس النبی و الال به همت عباس ابوترابی.

۱۰. نگارنده اولین شرح استدلالی بر «عروة الوثقى» به نام مستمسک العروة الوثقى، نیز نهج الفقاھه و دلیل الناسک.

۱۱. گزارش‌های متعددی از درس‌های وی انتشار یافته است: التتفیع فی شرح العروة الوثقى، به کوشش علی غروی تبریزی؛ دروس فی فقه الشیعه؛ به کوشش مهدی خلخالی؛ الدرر الغوالی فی فروع العلم الاجمالی، به کوشش رضا لطفی؛ مستند العروة الوثقى، به کوشش مرتضی البروجردی؛ مصباح الفقاھه، به کوشش محمد علی توحیدی؛ محاضرات فی الفقه الجعفری، به کوشش سید علی شاهروdi.

۱۲. نگارنده آثار متعدد فقهی، مانند کتاب الطهارة در سه جلد، کتاب البيع در پنج جلد، المکاسب المحرمة در دو جلد، تحریر الوسیله در دو جلد، رسالتة فی قاعدة لا ضرر، رسالتة فی التقبیة، کتاب الخلل فی الصلاة.

با وجود اینکه طبق نظر معروف، باب اجتهاد در شیعه مفتوح است، بسیار کم دیده شده که این باب را بر ساحت اجتماع و نظام حاکم بر آن به گونه‌ای مدون مفتوح دارند، هر چند گونه غیرمدون آن غیرقابل انکار است.

از فقیهان و اصولیان نامدار معاصر و صاحب مکتبی که شاید بتوان او را یکی از نخستین عالمان شیعی دانست که با استفاده از دانش و روش سنتی اجتهاد، سعی بر معرفی و نهادینه کردن برخی از مفاهیم حقوق اساسی داشته و به فقه دولت همت گماشته است، مرحوم میرزا حسین نائینی است. از جمله وی با استناد به وجوب مقدمه واجب، حکم به وجوب استقرار مشروطیت داد و در رأی دیگر مالیات گیرنده یا حکومت را، در قبال مالیات‌دهنده یا مردم ملزم به پاسخ‌گویی دانست.^۱

از دیگر معاصرانی که به فقه دولت در چهارچوب فقه سنتی توجه شایانی کردند امام خمینی بود که در کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی نظریه ولایت فقیه را رفعت و توسعه بخشدید و در نهایت آن را اجرا کرد.

از کسان دیگری که در قالب فقه سنتی به فقه دولت همت گماشت، شهید سید محمد باقر صدر بود. دیدگاههای اجتهادی و ابداعی وی در فقه دولت قابل توجه است.^۲

در همین راستا از نقش بزرگانی چون استاد شهید مرتضی مطهری نیز نباید غافل بود. وی درسایه روش سنتی اجتهاد، بیش از هم کیشان خود در ارائه طریق جهت حل معضلات اجتماعی کوشید. از همین‌رو معتقد بود احراز شرایط اجتهاد برای شخص، بدون اطلاع کافی او از نظر اسلام نسبت به جهان، انسان، جامعه، تاریخ، اقتصاد، سیاست و... امکان پذیر نیست.^۳

مرحوم شیخ محمدمهدی شمس‌الدین نیز از مجتهدانی بود که در تدوین اجمالی فقه دولت، کوشش در خور اعتمایی کرد و در این میان آرای خود را نوشت.^۴

ب) تحولات فقه اهل سنت:

در میان اهل سنت، فقه و تحولات آن به شش مرحله تقسیم شده است:

۱. برای آگاهی بیشتر، نک: میرزا حسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ جعفر عبدالرزاق، الدستور و البرلمان فی الفکر السياسي الشیعی، بیروت، دارالهادی، ۲۰۰۲، ص ۴۷-۴۸.

۲. برای آگاهی بیشتر، نک: سید محمد باقر صدر، الاسلام بقدوم الحیاة.

۳. نک به کتابهای وی: نهضتهاي صد ساله اخیر، اشارات صدراء، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۳۶۹-۱۳۷۱ ده گفتار، اشارات صدراء، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۲۸-۱۲۰ تعلیم و تربیت در اسلام، اشارات صدراء، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۲۴ اسلام و مقتضیات زمان، اشارات صدراء، ۱۳۶۹ ش، ص ۲۲۲.

۴. دو کتاب وی در این باره عبارت اند از: نظام الحكم و الادارة فی الاسلام، قم، دارالتفاقه للطباعة و النشر، چاپ سوم، ۱۳۱۲ ق / ۱۹۹۱ ق فی الاجتماع السياسي الاسلامی، قم، دارالتفاقه للطباعة و النشر، ۱۳۱۴ ق / ۱۹۹۴ ق.

۱. دوره پیامبر و دسترسی مستقیم به نص (از آغاز اسلام تا یازده هجری)؛
۲. دوره صحابه؛ که مستقیماً با پیامبر در تماس بوده و می‌توانستند از ایشان نقل قول کنند (از سال یازده تا حدود چهل هجری)؛
۳. دوره تابعین؛ که با یک واسطه با پیامبر در تماس بوده و از ایشان نقل قول می‌کردند (از حدود چهل تا حدود صد هجری)؛

۴. دوره ائمه چهارگانه یا دوره تأسیس مذاهب فقهی (از سده دوم تا چهارم هجری)؛

۵. دوره تقلید از ائمه چهارگانه (از سده سوم تا چهاردهم هجری)؛

۶. دوره نهضت جدید فقهی و حقوقی و افتتاح باب اجتهداد.^۱

فقه اهل سنت، در واقع با دوره چهارم، یعنی ظهر ائمه اربعه و تأسیس مذاهب فقهی به کمال می‌رسد، زیرا دوره‌های پیشین مقدمات این دوره را فراهم و راه را برای تأسیس این مذاهب هموار کرد. گرداوری قرآن کریم در زمان خلیفة سوم، گرداوری احادیث نبوی از سده دوم، ظهر و بروز باورهای گوناگون، آشنایی مسلمانان با فرهنگ‌های دیگر، پیدایش مکاتب کلامی، توسعه حکومت و پیامد آن، گسترش نیازهای حقوقی از علل پیدایش این مذاهب فقهی‌اند.^۲

^۳ (نخستین مكتب فقهی اهل سنت را ابوحنیفه (۱۵۰-۸۰ق) تأسیس کرد. این مكتب که بعدها به حنفی شهرت یافت، به علت قبول حکومت و اعزام قضاط حنفی به بلاد اسلامی، به سرعت گسترش یافت.^۴ مهدی، هادی و هارون الرشید، خلفای عباسی، امر قضاوت را به قاضی ابویوسف (۱۱۳-۱۸۲ق)، که شاگرد و یاور ابوحنیفه بود، سپردند. او نیز تنها قضاتی را اعزام می‌کرد که مبانی فقه حنفی را می‌پذیرفتند و رواج می‌دادند. از این رو فقه حنفی نخست در عراق و سپس در مصر، ماوراء النهر، آناتولی و شبه قاره و حتی در چین گسترش یافت.^۵

شاگردان و تربیت یافته‌گان مكتب ابوحنیفه، فقه حنفی را گسترش دادند. بی‌تردید در این میان قاضی ابویوسف^۶ و محمد بن حسن شیبانی^۷ بیشترین نقش را داشتند.

جز شخص ابوحنیفه، تربیت یافته‌گان این مكتب در واقع مرrog و شارح فقه حنفی بوده و مطالب نو

۱. محمد خضری بیک، *تاریخ التشريع الاسلامی*، بنارس، اداره البحوث الاسلامیة، ۱۴۰۳ق، ص ۵.

۲. ابوالفضل عزیز، پیدایش و گسترش و ادوار حلوق اسلامی، بنی جاه، بنی نا، ۱۳۵۶ش، ص ۵۱.

۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ذیل «ابوحنیفه»، (احمد ہاکمی)، ص ۳۷۹.

۴. بوجینا خیانه، *تاریخ الدویلۃ الاسلامیة و تشریعها*، تشریعها، بیروت، المكتب التجاری للطباعة، ۱۹۶۶، ص ۱۱۷۳ قیس آل قیس، *الایرانیون والادب العربی*، تهران، مؤسسه البحوث و التحقیقات الثقافية، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲.

۵. قیس آل قیس، پیشین، ص ۲ - ۵.

۶. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ذیل «ابویوسف»، (احمد ہاکمی).

۷. بوجینا خیانه، پیشین، ص ۱۶۶.

و بدیع در برابر وی نیاورده‌اند.

دومین مذهب فقهی اهل سنت به وسیله مالک بن آنس^۱ (۹۳-۱۷۹ق) پایه‌گذاری و فقه مالکی نامیده شد. وی که در برابر آرای ابوحنیفه، به‌ویژه استفاده از رأی و قیاس فقهی در تشخیص حکم شرعی، نظریات دیگری داشت، کوشید با نگارش کتابی حدیثی، به روش فقهی، آرای خود را عرضه کند. در این کتاب که موطّا نام دارد، مالک نخست حدیث را نقل کرده، سپس فتوای فقهای مدینه را ذکر و آنگاه نظر فقهی خود را بیان می‌کند. وی معتقد بود با داشتن مستند روایی برای احکام شرعی نمی‌توان به رأی و قیاس روی آورد. مذهب مالکی به تدریج در بخشهايی از شمال افریقا، مصر و اندلس رواج یافت.^۲

سومین مكتب فقهی اهل سنت را ابوعبدالله محمدبن ادريس شافعی^۳ (۲۰۴-۱۵۰ق) پایه‌گذاری کرد. وی که با هر دو مذهب حنفی و مالکی آشنایی داشت، کوشید پیوندی میان مبانی مختلف این دو مذهب بیابد و براین اساس فقه جدیدی را پایه‌گذاری کند.^۴ در عین حال، او با استحسان حنفی و استصلاح مالکی مخالفت می‌کرد. وی مبانی آرای فقهی خود را در رساله‌ای در اصول فقه نگاشت. فقه شافعی در مصر توسط صلاح الدین ایوبی ترویج شد^۵ و در عراق و مکه نیز طرفدارانی یافت.^۶

چهارمین مكتب فقهی، به احمدبن حنبل^۷ (۲۴۱-۱۶۴ق) منسوب و به نام حنبلی مشهور است. احمدبن حنبل از رهبران بزرگ فکری اصحاب حدیث به شمار می‌رود. وی که نزد شافعی درس خواند،^۸ توانست با تدوین مستندی حدیثی مشتمل بر سی هزار حدیث توجه دیگران را به خود جلب کند.^۹ فقه وی بر اساس کتاب، سنت، فتوای صحابه، قیاس، استحسان، مصالح و ذرایع شکل گرفته است. مذهب او به طور عمده در منطقه حجاز پیروانی یافت.

نکته‌ای که در مورد فقه حنبلی وجود دارد، این است که به علت مخالفت احمد با گردآوری آرا و نظریات به صورت مكتوب، در منقولات شاگردان وی، و به طبع در آثار نسلهای بعدی حنبليان، آرای

۱. نک: محمد ابوزهره، مالک: حیاته و عصره، آراء و فقهه، قاهره، دارالفنون، ۱۳۳۱ق.

۲. کاظم مدیرشانه چی، علم الحدیث، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۲، ص ۳۶.

۳. محمد ابوزهره، امام الشافعی: حیاته و عصره، آراء و فقهه، قاهره، دارالفنون، چاپ دوم، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸.

۴. ج.م. عبدالجليل، تاریخ ادبیات حرب، ترجمه آذرناش آذرنوش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۱۷۵.

۵. قیس آل قیس، پیشین، ج ۵، ص ۵.

۶. بوجینا غیانه، پیشین، ص ۱۷۲.

۷. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ذیل «احمد بن حنبل»، (احمد پاکتبی).

۸. بوجینا غیانه، پیشین، ص ۱۷۷.

۹. کاظم مدیرشانه چی، پیشین، ص ۵۵.

۱۰. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، پیشین.

متفاوت و گاه متضادی از وی در موضوعات گوناگون نقل شده است، و گاه شماره اقوال نقل شده در یک مسئله به چهار یا پنج نیز می‌رسد.^۱

پس از این چهار امام اهل سنت، فقهه سنتی پویایی خود را از دست داد و از سده چهارم تا سیزدهم هجری، تنها به شرح، تفسیر و تحشیه آثار آنان توجه می‌شود. فقههای هریک از این مذاهب، تقریباً هیچ نکته جدیدی بر دستاوردهای آنان نیافرودند. از این رو اجتهداد در فقه اهل سنت به تقلید از این چهار نفر تبدیل شد.

گرچه انحصار اجتهداد به این چهار رهبر، فاقد هرگونه استدلال عقلی و نقلی بود، ولی به تدریج و بی‌تردید با انگیزه‌های سیاسی و فعالیتهای حکام، اجتماعی در این خصوص پیدا شد که شکستن آن کار آسانی نبود.^۲ اما از حدود سده سیزدهم هجری، که تحولاتی چشم‌گیر در جهان اسلام رخ داد، ضرورت بازنگری در احکام فقهی با توجه به شرایط زمانی و دگرگونیهای ژرف و گسترده در زندگی و روابط اجتماعی، برخی از فقههای اهل سنت را بر آن داشت تا نسبت به ضرورت پیروی از آرای ائمه چهارگانه تردید کنند. به تدریج فقههای اهل سنت دریافتند هیچ دلیل عقلی و نقلی متنقн و معتبری بر تقلید وجود ندارد و آنان نیز می‌توانند بسان فقههای چهارگانه در مسائل اجتهداد کنند. توجه به آرای فقههای شیعه و اعلام جواز تبعیت از آرای فقههای شیعی، مانند فقههای چهارگانه، از سوی مفتی بزرگ مصر، شیخ محمود شلتوت، گام مهمی در این زمینه بود.

شایان ذکر است که در کنار مذاهبه که از آنها یاد شد، مذاهاب دیگری نیز پا به عرصه نهادند که بعضی از آنها مانند مذهب زیدیه و اسماعیلیه در شمار مذاهاب شیعه قلمداد شده و دارای فقه و پیروان هستند و برخی دیگر مانند مذهب اباضی مستقل بوده و از خوارج باقی مانده است^۳ یا مذاهبه چون مذهب اوزاعی (م ۱۵۰ ق) و مذهب سفیان ثوری (م ۱۶۱ ق) و مذهب داود بن علی ظاهري (م ۲۷۰ ق) از مذاهاب سنی به شمار می‌روند که عمل بدانها، به سبب پیروان اندک به درازا نینجامید.^۴ اما در یک مقایسه نسبی بین این مذاهاب، مذهب زیدی از جهت پیروان بیشتر و علماء و محدثان و فقههای صاحب‌نام و مؤلفان بی‌شمار و متنقن، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، برخی از آثار ایشان

۱. برای نمونه، نک: ابن هبيرة، الافتتاح عن معانى الصلاح، حلب، مكتبة الحلية، ۱۹۲۷، ج ۱، ص ۵۲.

۲. ابو الفضل عزیزی، پیشین، ص ۷۱-۸۳.

۳. نک: موسوعة الفقه الاسلامی، فاهره، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ مسیح الصالح، النظم الاسلامیة، نشأتها و تطورها، بيروت، دارالعلم للملائين، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۱۲۰۷؛ مسیح رجب تحقیقاتی، فلسفة التشريع فی الاسلام، بيروت، دارالعلم للملائين، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۶۹.

۴. عبد‌الکریم زیدان، المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، بيروت - عمان، مؤسسة الرسالة، مكتب البشائر، ج ۱۱ / ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۰، ص ۱۴۸.

عبارت است از: **المجموع**^۱ منسوب به زیدبن علی بن الحسین طیللا، جامع الأحكام فی الحال والحرام، تأليف يحيى بن حسين (۹۸-۲۴۵ق)، البحر الزخار، تأليف احمدبن يحيى المرتضى (۸۴۰-۷۷۵ق)، الروض فی الحافل شرح الكافل، تأليف ابراهيم بن محمد، ضوء النهار فی شرح الأزهار، تأليف حسن بن احمد (م ۱۰۴۸ق)، الدرر البهية والسليل الجرار ونيل الأوطار، تأليف محمدبن علی الشوكاني (م ۱۲۲۱ق).^۲

پس از مذهب زیدی، با فاصله زیادی، می‌توان از مذهب ظاهری منسوب به داوودبن علی الظاهری نام برد زیرا پیروان آن اندک و امروزه تقریباً وجود ندارند و کتاب اصلی فقهه آن محلی، تأليف ابن حزم ظاهری است که قوام واستمرار مذهب مذکور را مرهون خدمات وی دانسته‌اند.^۳

۵. اصول

یکی از علوم اسلامی که برای درک و استنباط احکام و قوانین اسلامی از منابع اصیل تدوین یافته دانش اصول فقه است. این دانش از آغاز تأسیس تاکنون نه مرحله را پشت سر گذاشته است:

۱. دوره تأسیس: در این دوره نخستین کوششها برای تدوین این علم و بیان مبادی آن صورت گرفت. برابر نظر محققان شیعه، علم اصول را امام باقر طیللا و امام صادق طیللا تأسیس کردند. اگرچه عده‌ای از محققان معاصر معتقدند که به کاربردن قواعد اصولی، ولو به صورتی ساده، از همان صدر اسلام معمول بوده است.^۴

۲. دوره آغاز تصنیف: در این دوره علم اصول، که تا آن زمان در خلال مسائل فقهی مطرح می‌شد، مستقل شد. به نظر می‌رسد اولین تصنیف در علم اصول از آن هشام بن حکم، شیخ متکلمان امامیه، باشد که کتاب الفاظ و مباحثها را تصنیف کرد.^۵

۳. دوره اختلاط علم اصول با علم کلام: در این دوره، که بیشتر به اهل سنت اختصاص دارد، متکلمان اهل سنت به ویژه معتزله در علم اصول وارد شدند و آن را از مسیر اصلی خود که استنتاج احکام فرعی است، منحرف ساختند. از نویسندهای اهل سنت در این دوره می‌توان به محمدبن

۱. همان.

۲. موسوعة الفقه الاسلامی، پیشین؛ الحسین، الروض النضیر، مقدمه دانة المعارف بزرگ اسلام، ج ۲ ص ۲۰۱-۱۶۲، على بن عبد الكریم شرف الدین، الزبیدیة نظریة و تطبیق، العصر الحديث، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۹-۶۵.

به بعد، فؤاد سرگین، تاریخ التراث العربی، ج ۱، جزء ۳ عربی، ص ۳۵۳.

۳. مصطفی الرلیس، اسباب اختلاف الفقهاء فی احکام الشریعة، بعداد، الدار العربیة، ۱۳۹۶ق، ص ۵۶.

۴. حسن شنایی، ملایک اصول استنباط، بیان، جا، ۱۲۵۳، ص ۱۹، حسن بن هادی الصدر، تاسیس الشیعه لعلوم اسلام، بعداد، ۱۳۸۱، ابوالقاسم گرجی، مقالات حقوقی، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۳.

۵. ابوالقاسم گرجی، پیشین، ص ۱۱۸-۱۱۹.

عبدالوهاب بن سلام جبائی (م ۳۰۳ق) مؤلف آراء اصولی ابوعلی، ابومنصور عبدالقاھر بن طاهر تمیمی اسفرایینی (م ۴۲۹ق) مؤلف التحصیل و ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق) مؤلف المستصنف اشاره کرد.

۴. دوره کمال و استقلال مجدد: در این دوره که به شیعه اختصاص دارد، علم اصول به تدریج پخته تر شد و از آمیختگی با مسائل علم کلام تا حدودی رهایی یافت. از آثار مهم این دوره، که علم اصول را به غایت کمال عصر خویش رساند، باید از نوشته های ابن ابی عقیل، شیخ مفید و شیخ طوسی یاد کرد.

۵. دوره رکود استنباط و توقف علم اصول: با توجه به عظمت و نبوغ علمی شیخ طوسی حدود یک سده آرا و مبانی وی در دانشها گوناگون از جمله اصول فقه بدون منازع باقی مائد و روح تقلید از آثار او در نوشته های نویسنده کان این دوره، از جمله در سدید الدین حمصی رازی مؤلف المصادر و حمزه بن عبدالعزیز معروف به «سلاط» مؤلف التقریب دیده می شود. به طور کلی، استنباطه های فقهی این دوره سخت تحت تأثیر آرای شیخ طوسی بود.

۶. دوره نهضت مجدد: ویژگی بر جسته این دوره از یک سواحیای روح اجتهاد و از سوی دیگر، شرح و تعلیق یا تلخیص کتب گذشتگان و نیز ورود برخی مسائل فن منطق در علم اصول است. در این دوره دانشمندان و بزرگانی همچون محمدبن ادريس حلی (م ۵۹۸ق)، محقق حلی، علامه حلی، فاضل مقداد و شیخ بهایی به ظهور رسیدند.^۱

۷. دوره ضعف علم اصول: رشد گرایش اخباری در جامعه علمی شیعه موجب از دست رفتن رونق گذشته علم اصول شد. در این دوره درگیری شدیدی میان اخباریان و اصولیان وجود داشت. مهم ترین تأثیف اخباری این دوره، کتاب فوائد المدینه از محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۳ق) است.

۸. دوره جدید علم اصول: با ظهور وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ق) به تدریج علم اصول توانست روند تکاملی طی کند. وی و شاگردانش با قدرت علمی شگفت انگیزی تمام شباهات و اتهامات اخباری ها را پاسخ گفته و در راه اثبات اینکه استنباط مسائل فرعی به قواعد اصولی نیازمند است، کوشش فراوانی کردند. از بزرگ ترین شخصیت های این دوره بجز وحید بهبهانی باید از سید مهدی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲ق)، کافی الغطاء (م ۱۲۲۷ق) و سید علی طباطبائی (م ۱۲۲۱ق) یاد کرد.^۲

۹. دوره معاصر: این دوره که در حقیقت اوج کمال علم اصول تلقی می شود، با ظهور شیخ مرتضی انصاری (م. ۱۲۸۱) آغاز شد و پس از وی با کوشش شاگردان وی ادامه یافت. در حقیقت پیشرفت اصول در این دوره با هیچ یک از دوره های گذشته قابل مقایسه نیست و تحقیقات اصولی هم از لحاظ

۱. همان، ص ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۵.

۲. همان، ص ۱۳۸.

کیفیت و هم از لحاظ کمیت بسیار وسعت و عمق یافته است.^۱

عر کلام

دلایل چندی باعث پیدایش علم کلام بر دامنه تمدن اسلامی شد. از جمله این دلایل ارتباط بین مسلمانان با غیرمسلمانان همچون ایرانیان، رومیان و مصریان بود. بر اثر این ارتباط اختلاف عقاید آشکار شد و مسلمانان برای دفاع از دین اسلام به فراگیری روش‌های نوین فکری و استدلالی پرداختند. دلیل دیگر پیدایش این علم، اسلام آوردن اقوامی بود که در مذهب آنان عقایدی در باب صفات خدا، توحید، قضا و قدر، جزا و سزا و مانند آن وجود داشت. با توجه به این سابقه، تازه مسلمانان می‌کوشیدند باورهای دین دیرین خود را در قالب دین اسلام تبیین کنند. از این رو، مسلمانان کوشیدند با بهره‌گیری از استدلالهای عقلی، اصول عقاید اسلامی را مستحکم کنند.^۲

علم کلام از آغاز صرفاً به بحثهایی در مسائل اعتقادی بهویژه توحید و مانند آن می‌پرداخت و کسی که در امور اعتقادی استدلال می‌کرد متکلم خوانده می‌شد، خود بحث و جدل در امور اعتقادی و اصول دینی را «علم کلام» نامیدند. از متکلمان بزرگ اسلامی که در ساختن و پرداختن اندیشه‌ها و مذاهب کلامی تأثیرگذار بودند، باید به حسن بصری (۱۱۰ - ۲۱ ق) اشاره کرد. او در مورد گناهان بسیار سخت می‌گرفت و باور داشت همه افعال با مسئولیت انسان صورت می‌گیرد. در سده دوم هجری، ابو‌محرز جهم بن صفوان مذهب جهمیه را بر پا کرد. به نظر معتقدان این مذهب، ایمان تنها راه شناخت خداست و با عبادات دیگر ارتباطی ندارد و کسی فعلی را انجام نمی‌دهد، مگر به اراده خدای تعالی؛ پس انسان در افعال خود مجبور است.^۳

در سده سوم، ابوسهل بشربن معتبر هلالی کوفی بغدادی (م ۲۱۰ ق) مذهب بشریه را پایه گذاری کرد. او معتقد بود خداوند قادر است و بندگان خود را براجام دادن اعراض توانا کرده است، ولی جایز ندانسته است اموری مانند حیات و موت و قدرت را به انسانها واگذارد.^۴

در سده چهارم، شاهد به وجود آمدن چند متکلم مشهور و معروف هستیم. یکی از این افراد، شیخ مفید است. او حدود دویست اثر از خود بر جای گذاشت که بیشتر آنها ردیه بر عقاید فرقه‌های گوناگون کلامی است. دیگر متکلم مشهور سده چهارم، شیخ الطایفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی است. او نخستین کسی است که نجف را به پایگاه علمی و دینی شیعه تبدیل کرد. کتابهای مشهور وی در کلام

۱. مرتضی مطهری، آشنایی با علم اسلام، تهران، سدراء، ۱۳۶۳، بخش اصول فس، ص ۲۶۳.

۲. علامه شبی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه داعی گلاب، تهران، ۱۳۲۸، ص ۸.

۳. خیرالدین زرکلی، الاحلام، قاهره، ۱۲۲۷، ج ۱۲، ص ۲۲۶.

۴. محمد شهرستانی، الملل والنحل، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۷۲.

عبارت‌اند از: تلخیص الشافی، الاقتصاد الهدی الى الرشاد و تمہید الاصول.

در سده پنجم، متکلم مشهور، ابوحامد محمد غزالی، به دنیا آمد. غزالی معتقد بود. متکلمان زمانی به یاری دین قیام کردند که اختلاف بین فرق دینی بالا گرفته بود و ایمان در قلوب مردم متزلزل شده بود. و آنان با استدلالهای عقلی و منطقی راه شبیه پراکنی را بر آنها مسدود کردند. او معتقد بود عوام را از علم کلام باید بازداشت و اگر این گروه از معنی «ید» و «فوق» و «استواء بر عرش» پرسیدند، حتی باید آنها را تازیانه زد؛^۱ همان طوری که عمر خلیفه دوم با هر کس که از آیات متشابه می‌پرسید، این گونه رفتار می‌کرد. متکلم معروف دیگر سده پنجم ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شهرستانی نام دارد. معتبرترین کتاب کلامی او نهایة الاقدام فی علم الكلام نام دارد که مشتمل بر بیست قاعدة کلامی و تشریح فروع آن مسائل است.^۲ اما مشهورترین متکلم سده ششم امام فخر رازی یا امام المشککین است. وی در اصول و کلام، اشعری‌مذهب و در فروع دین شافعی بود. اعتراضات و تشکیکات او بیشتر در مسائل فلسفی، کلامی و علمی بود و در تقریر عقاید اسلامی و تفسیری بنا به اصول اشعریه و فقه اهل سنت عمل می‌کرد. برجسته‌ترین متکلم سده هفتم خواجه نصیرالدین طوسی است. از آنجا که خواجه، هم شیعه بود و هم نزد هلاکوخان مغول مقام داشت، بسیاری از دانشمندان اهل سنت به مقام او حسد ورزیده و بعضًا او را دشنام داده‌اند، مهم‌ترین کتاب کلامی او تجزیه‌الاعتقاد نام دارد.^۳

در سده هفتم ابن تیمیه متولد شد. او که در علوم قرآنی، حدیث، فقه، کلام، فلسفه و حتی هندسه ورزیده شده بود، به دفاع از سنت مسلمانان پرداخت و پیروان بسیاری از مذاهب دیگر اهل سنت با او به رویارویی پرداختند. وی هر چند به مذهب حنبیل تعلق داشت، ولی اصول آن را با اجتهاد می‌پذیرفت. با بدعتها مخالفت می‌کرد و به آیین پرستش اولیا و زیارت قبور انبیا خرد می‌گرفت. گروهی از دانشمندان اسلامی او را مذمت کرده و در مقابل، گروهی دیگر او را ستایش کرده‌اند.^۴ تنها عالم اسلامی که طی قرون گذشته به لقب **آیت‌الله** مفتخر شد، علامه حلبی است که در سده هفتم به دنیا آمد. شمار تألیفات او از چهارصد رساله گذشته است. او بحث سیاست را نیز در آثار کلامی خود طرح کرده است. از آنجا که او سیاست و دیانت را همزاد می‌داند، بحثهای کلامی اش نمایانگر باورهای سیاسی و شیعی او نیز هست. مهم‌ترین کتاب کلامی او **الباب الحادی عشر** است که

۱. ابوحامد محمد غزالی، المتنقد من الصال و المقصح عن الاحوال، به کوشش محمد جابر، مصر، بی‌نام.
عبدالکریم گیلانی، حاشیه‌الانسان‌الکامل، قاهره، ۱۹۵۸.

۲. ابراهیم مذکور، فی الفلسفة الاسلامیة، قاهره، ۱۹۳۷.

۳. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.

۴. دانزه‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ذیل «ابن تیمیه»، (عباس زریاب).

در ابواب آن موضوعات مختلف کلامی شیعه، از جمله نبوت، وجوب عصمت پیامبر، افضلیت پیامبر، دور بودن پیامبر از نقص، امامت، معصوم بودن امام و امامت حضرت علی علیه السلام بحث و بررسی شده است.^۱

۷. تصوف، عرفان و فتوت

تصوف از نظر لغوی به معنی «صوفی شدن» است. ظاهراً کهن ترین کتابی که واژه صوفی و صوفیه در آن استفاده شده، کتاب البیان و التبیین جاحظ (م ۲۵۵ ق) است.^۲ ابن خلدون در مقدمه، تصوف را روش صحابه و تابعین و سلف آنان ذکر کرده است.^۳ برخی صوفی را برگرفته از صفا دانسته‌اند که به معنی روشنی و پاکیزگی است و صفات به معنی برگزیده است ولی مشهور صوفی منسوب به صوف به معنی پشم است و صوفی یعنی پشمینه‌پوش.^۴

عرفان را به زبان‌های اروپایی میستیک^۵ نامیده‌اند که از واژه یونانی میستیکوس^۶ گرفته شده است و مفهوم آن به معنی امر مرموز، پنهانی و مخفی است و اصطلاحاً به جنبه دینی خاصی اطلاق می‌شود که در آن امکان ارتباط مستقیم و شخصی و فردی انسان با خداوند جهان و اتصال به او وجود دارد و وصول آدمی را به آفریدگار جهان از راه شهود و تجربه باطنی امکان پذیر می‌کند. به عبارت دیگر، عرفان طریقه‌ای است که از جهت نظری آن را علم حضوری و از جهت عملی عبادت و مجاہدت و تمسک به زهد و ریاضت می‌دانند.^۷

در سده دوم هجری، خواص مردم، کسانی را که توجه بسیاری به مسائل دینی داشتند، زاهد و عابد و متصوف خوانندند. تصوف در این زمان عبارت بود از اعتکاف بر عبادت و انقطاع الی الله و دوری جستن از زخارف و خوشیهای دنیوی و زهد و پرهیز از آن چیزی که عامة مردم به آن اقبال نشان می‌دادند، مانند ثروت‌اندوزی و جاه طلبی.^۸

جاحظ و ابن جوزی در حدود چهل نفر از صوفیان نخستین را معرفی کرده‌اند. ابوذر، حذیفه بن

۱. خوانساری، روضات الجنات، تهران، ۱۳۴۷ق، ص ۴۲۱-۴۱۹.

۲. عزوبن سحر جاحظ، البیان و التبیین، چاپ حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱/۱۹۳۲، ج ۱، ص ۲۸۳.

۳. ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ص ۶۱۱.

۴. منصورین اردشیر هبادی، مناقب الصوفیه، به کوشش محمد تقی دانش‌بیزوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۱-۳۲.

5. Mythic

6. Mistikos

۷. نورالدین کیانی نژاد، سیر عرفان در اسلام، تهران، اشرافی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۷-۶۵.

۸. عبدالله ابن محمد انصاری، طبقات الصوفیه، به کوشش محمد سرور مولانی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۱۹۶-۱۹۵.

یمان، خباب بن آرث و بلال حبشی، سلمان فارسی، عمار یاسر و مقداد و دیگران را که به زهد و عبادت مشهور بوده‌اند از این جمله‌اند. شخصیت‌هایی که بیشتر آنها از شیعیان صدر اسلام به شمار می‌آیند.^۱ از میانه سده سوم هجری، صوفیان به لحاظ تشکیلاتی به تدریج منسجم شدند و مهم‌ترین تجمع آنها در بغداد بود. صوفیان معروفی، مانند ابوسعید خراز (م ۲۷۷ ق)، جنید بغدادی (م ۲۹۸ ق)، ابوبکر شبیلی (م ۳۳۴ ق) آنجا زندگی می‌کردند.^۲ به طور کلی وجود افتراق و اختلاف بین صوفیان از نظر مسائل کلامی و اعتقادی باعث تفاوت در نحله‌های فکری و باطنی آنها می‌شد. برای نمونه، خواجه عبدالله انصاری و ابوسعید ابوالخیر با یکدیگر اختلاف نظر داشتند.^۳

از سده سوم هجری، انسجام بین صوفیان دیگر مناطق با مرکز بیشتر شد تا اینکه حلاج در بغداد در ۳۰۹ ق به قتل رسید و این امر موجب شد تا رفته بغداد از محوریت خارج شود. از میانه همین سده بود که صوفیان بزرگ بغداد به تدریج نوشتمن را آغاز کردند. کتابهای مهم این دوره عبارت بودند از: تهذیب الاسرار، نوشتة خرگوشی نیشابوری، (م ۴۰۶ ق)، التعرف لمذهب اهل التصوف، نوشتة ابوبکر کلاباذی و کتاب اللمع فی التصوف، نوشتة ابونصر سراج طوسی.

در سده چهارم هجری به بعد نیز، سنت نگارش ادامه یافت. کتاب التعرف کلاباذی، توسط ابواسماعیل مستملی به فارسی برگردانده شد. کتاب کیمیای سعادت را ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ ق) به عربی نوشت. کتاب عوارف المعارف را نیز شهاب الدین عمر سهروردی در سده هفتم هجری درباره تصوف به عربی تألیف کرد.

از نیمة سده چهارم هجری، تاریخ گذشته صوفیان از اهمیت خاصی برخوردار شد. ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری در کتاب طبقات الصوفیة، ۱۰۳ صوفی معروف را برای نخستین بار در کتاب خود معرفی و حتی برخی از سخنان آنان را نیز ذکر کرد. کتاب حلیۃ الاولیاء را نیز ابونعیم اصفهانی به نگارش درآورد که تقلید گونه‌ای از کتاب طبقات الصوفیة است.^۴

از سده ششم هجری به بعد، سلسله‌هایی شکل گرفتند که نام آنها از نام رئیس طریقت اخوا
می‌شد. مثلاً سلسله سهروردیه به شهاب الدین عمر سهروردی و سلسله مولویه به مولانا جلال الدین

۱. رنوولد سکاسون، پدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معن، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱۱-۱۲ هجری کورس
تاریخ فلسفه اسلام، ترجمه حراد طباطبائی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۷۳-۷۵.

۲. ابوبکر محدث بن ابراهیم کلاباذی، التعرف لمذهب اهل التصوف، دمشق، ۱۹۸۶، ص ۲۸-۳۰.

۳. احمد حامی، مقامات تسبیح‌الاسلام حضرت خواجه عبدالله انصاری هروی، چاپ فکری سلجوقی، تهران، ۱۳۴۲، ص ۳۱-۳۲.

۴. ناصرالله بورجودی، «گزارش‌های ابورنصر اصفهانی در سیر التلف و نعمات الاس»، معارف، دوره ۱۴، ش ۳۱، آذر-اسفند ۱۳۷۶.

بلخی منتب است. این سلسله‌ها را از طریق واسطه‌ها به صدر اسلام و حضرت رسول اکرم ﷺ بر می‌گردانند که این انتساب پایه و اساس محکمی نداشت.^۱

به طور کلی در سده‌های پنجم، ششم و هفتم هجری، اختلاف‌نظرها بین شیعه و سنی و جدالهای مذهبی میان مذاهب تسنن، به ویژه حنفیها و شافعیها و اختلاف بین فقها و فلاسفه و جنگهای نظامی مانند هجوم مغولان باعث شد تصوف از جاذبہ زیادی برخوردار شود. در این دوره صوفیان بزرگی چون ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر^۲، باباطاهر عریان، ابوالقاسم قشیری، حجت‌الاسلام غزالی^۳، ابونعمیم اصفهانی^۴، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی^۵، احمد جامی^۶، عبدالقدار گیلانی، سهروردی^۷، نجم‌الدین کبری، فریدالدین عطار نیشابوری^۸، شمس تبریزی، جلال الدین مولوی^۹ و به ویژه محبی‌الدین ابن عربی ظهور کردند. در سده پنجم و ششم، تصوف در ادبیات نفوذ کرد و بیشتر شاعران به عرفان و تصوف روی آوردند. برای نمونه، مولوی شعر عرفانی را به اوج رساند. افزون بر آن، با ظهور افرادی مانند غزالی و سهروردی جنبه فلسفی تصوف نیز به کمال رسید؛ سرآمد این اندیشه محبی‌الدین ابن عربی است. معروف‌ترین آثار او فتوحات مکیه و فصوص الحکم است. او تصوف و عرفان و حکمت اشراق را در کتب خویش به وجه استدلالی و برهانی آورده است و در حقیقت واضح مذهب وحدت وجود در اسلام است.^{۱۰}

در سده ششم عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵ق)، عارف و فقیه وارسته ظهور کرد. او در برابر اتهامات وارد به خود، از عقاید خویش درباره ایمان به خداوند و ایمان به نبوت و آخرت، به طور شایسته‌ای دفاع کرد؛ ولی او را به اتهام کفر و زندقه، در ۳۳ سالگی کشتنده که پس از قتل حسین بن

۱. احمدبن عبدالله ابونعمیم اصفهانی، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۴۰-۳.

۲. نک: فریتس مایر، ابوسعید ابوالخیر؛ حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایوردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.

۳. محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۹۸۶/۱۴۰۶.

۴. نک: احمدبن عبدالله ابونعمیم اصفهانی، پیشین.

۵. نک: عبدالدین محمد عین‌القضات، دفاعیات عین‌القضات همدانی؛ ترجمه رسالة شکوری الغریب، ترجمه و تعلیمه قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۰.

۶. نک: عبد‌الرحیمان بن احمد جامی، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۳.

۷. نک: یحیی‌بن حشی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش کورس، تهران، ۱۳۸۰، محمدبن مسعود قطب‌الدین شیرازی، شرح کلمة الاشراق سهروردی، به کوشش عبدالله نورانی و مهدی معنی، تهران، ۱۳۸۰.

۸. نک: محمدبن ابراهیم عطار، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰.

۹. نک: جلال الدین محمدبن محمد غزالی، مثنوی معنوی، تصحیح و ترجمه ربولد الیس نیکلسون، تهران، ۱۳۸۱.

۱۰. رینولد نیکلسون، پیشین، ص ۳۲-۴.

منصور حلاج حادثه جانگدازی در تاریخ تصوف اسلامی به شمار می‌آید.^۱

نمونه دیگری از تعصبات خشک در این سده قتل شهاب الدین سهروردی، فیلسوف نامی ایران است که در سال ۵۴۹ق در سهرورد زنجان زاده شد و به سال ۵۸۷ق به فرمان صلاح الدین ایوبی و به تحریک متعصبان در شهر حلب در ۳۸ سالگی به قتل رسید. در سده هفتم هجری، مکتب سهروردی شکل گرفت. در این قرن تصوف از «وجود و حال» به مرحله «قال» درآمد و به طریق علمی و شیوه تعلیل و توجیه نیز گرایش یافت.^۲

در سده هشتم هجری، مکتب عرفانی سهروردی و ابن عربی و ابن فارض رونق یافت و تصوف و عرفان با یکدیگر آمیخته شد و علوم عرفانی و رسوم خانقاہ را با هم تدریس می‌کردند. در این قرن، عارف بزرگ و سخن‌سرای ایران، حافظ شیرازی ظهور کرد و شیخ صفی الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ق) و ابوالوفاء (م ۸۳۵ق) و زین الدین ابوبکر تایبادی (م ۷۹۱) و زین الدین ابوبکر محمد خوافی (م ۸۳۸ق) - که از بزرگان عارفان ایران در سده هشتم و آغاز سده نهم و از پیشوavn طریقه سهروردیه و مرید شیخ نورالدین عبدالرحمان قریشی مصری بودند - ظهور کردند. از عارفان بزرگ دیگر در این عصر و کمی پس از آن می‌توان به سید حیدر آملی، نویسنده جامع الاسرار و علاءالدوله سمنانی (۷۳۶-۵۹۷ق) و شیخ محمود شبستری (م ۷۲۰ق)، نویسنده گلشن راز، شاه نعمت‌الله ماهانی کرمانی، معروف به شاه نعمت‌الله ولی، پایه‌گذار سلسله نعمت‌اللهی و نورالدین عبدالرحمان جامی (م ۹۱۲ق) صاحب کتب و منظومه‌های عرفانی اشاره کرد. سیر تکاملی تصوف در حقیقت در سده هشتم هجری پایان گرفت و از این تاریخ به بعد رو به انحطاط و زوال نهاد.^۳

در عهد صفویه، تصوف وارد مرحله نوینی شد. در سده‌های گذشته وظیفه پیشوایان صوفیه، ارشاد و تهذیب نفس مریدان بود؛ آنها به دنیا توجهی نداشتند و می‌کوشیدند سعادت را در وصول به حق و کمال انسانی ببینند. در سده نهم هجری یکی از مشایخ صوفیه، یعنی شیخ جنید، جد شاه اسماعیل در صدد برآمد که از گروه صوفیان و مریدان خود برای دست‌یابی به قدرت استفاده کند. بدین منظور، صوفیان را به جهاد با کفار برانگیخت و خود را سلطان جنید خواند. از این تاریخ صوفیان به لباس رزم درآمدند.

در آغاز کار شاه اسماعیل، مریدان و پیروانش، او را تا مدتی همچنان صوفی می‌خوانند و سپس عنوان صوفی و قزلباش با یکدیگر ملازم شد. در زمان شاه تهماسب، گروهی از شیعیان و اولاد

۱. زین الدین کیانی نژاد، پیشین، ص ۴۲-۱۳۱.

۲. نک: قمر گیلانی، فی التصوف الاسلامی، مفهومه و تطوره و اعلامه، ۱۹۶۲، بیروت.

۳. زین الدین کیانی نژاد، پیشین، ص ۲-۲۳۱.

مریدان قدیم صوفیه از دیاربکر و دیگر نواحی آسیای صغیر به ایران آمدند و به جمع صوفیان پیوستند و جمع صوفیان به هنگام مرگ شاه تهماسب در قزوین به ده هزار تن رسید. صوفیان از دیگر طوابیف فزلباش به شاه نزدیک‌تر بودند و رئیس هر طایفه می‌نامیدند و رئیس تمام صوفیان را «خلیفة الخلفاء» می‌خواندند.^۱

شاه عباس صوفیان را از نظر انداخت و مشاغل مهمی که در دست آنها بود، از آنها گرفت. آنچه درباره صوفیان در عصر صفویه نوشته‌اند، تنها مخصوص پیروان شیخ صفی الدین و جانشینان اوست. از اواسط دولت صفویه قدرت علمای شریعت افزایش یافت و به همان نسبت کار صوفیان روبه زوال گذاشت و مخالفت با آنها فزونی گرفت، تا جایی که صحبت از ارتاداد و کفر و زندقه به میان آمد. در عصر قاجار نیز هر چند کار صوفیان رونقی نداشت، اما بر اثر استقرار حکومت و آرامش نسبی از حمله و آزار مصون بودند، ولی آن خانقاھهای منظم و پرشور دیگر وجود نداشت.^۲

فتوت، در لغت عربی صفتی است که از کلمه «فتی» مشتق شده و صفتی کسی است که به جوانی و شباب قدم گذاشته باشد. در منتهی‌الارب به جوانمردی و مردمی معنی شده است. این کلمه در عصر جاهلی دو معنی مجازی یافت: شجاعت و سخاوت. مشتقات کلمه فتوت در سوره‌های کهف، یوسف، نساء و نور در قرآن کریم آمده است که در تفسیر آن به معانی مختلف، جز در دو یا سه مورد، یادی از جوانمرد و جوانمردی نشده است.^۳ در جنگ احمد، حضرت رسول ﷺ امام علی عائیل را، که دلیرانه با کفار می‌جنگید، فتنی خواند و گفت: «لافتی الاعلى».^۴

در دوره امویان، معنی فتوت گسترش یافت که شامل جنبه‌های مختلفی از مردانگی و مرثوت می‌شد؛ ولی رکن اساسی آن ایثار بود که اولین ویژگی فتوت صوفیانه محسوب می‌شد و در صدر اسلام، زاهدان و مسلمانان راستین آن را وظیفه خود می‌دانستند؛ مانند رفتن به جهاد و جنگ در راه اسلام. پس از این دوره، صوفیان در خانقاھها متمرکز شدند و از جهاد اصغر به جهاد اکبر، یعنی مبارزه با نفس، پرداختند. به همین سبب، معنی فتوت، که متراծ با شجاعت و بخشندگی بود، به اخلاق حسن و ایثار تغییر یافت و دارای سه نشانه شد: ۱. وفای بی خلاف؛ ۲. مدح بدون چشمداشت؛ ۳. بخشش بی سوال.^۵

۱. نک: نورالدین مدرس چهاردہی، سلسله‌های صوفیه ایران، تهران، انتشارات بتونک، ۱۳۶۰.

۲. زین الدین کیانی نژاد، پیشین، ص ۲۳۲.

۳. یوسف، ۳۰، ۳۶، ۳۰، ۲۱ و ۲۲ کهف، ۱۰، ۱۳، ۵۹ و ۶۱ نسخه، ۱۲۹ نور، ۱۳۳ نیز نک: محمد جعفر محجوب، «مقدمه».

فتوت نامه سلطانی، نوشته مولانا حسین واعظ کاشفی سیزوواری، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۷-۹.

۴. همان، مقدمه، ص ۹-۱۱.

برای فتوت، همچون تصوف، تعریف جامع و مانع وجود ندارد.^۱ اما ابن عمار حنبلی بغدادی، که ظاهراً قدیمی‌ترین کتاب فتوت به نام کتاب الفتوا از آن اوست، چنین گفته است: «و اما در سنت، اخباری در فتوت وارد شده است که بهترین آنها از امام جعفر صادق علیه السلام است که از پدر و جدش روایت کرده است و می‌گوید رسول خدا علیه السلام گفت: جوانمردان امت مراده علامت است که عبارت‌اند از: راستگویی، وفای به عهد، ادائی امانت، ترک دروغ، بخشش بر یتیم، دستگیری سائل، بخشیدن آنچه رسیده است، بسیاری احسان، خواندن مهمان، و سر همه آنها حیاست».^۲

تعاریف فراوانی از این قبیل در کتب مختلف راجع به تصوف و فتوت یافت می‌شود که کتابهای الفتوا الصوفیه و طبقات الصوفیه از ابو عبد الرحمن سلمی نیشابوری (م ۴۱۲ق) و رساله قشیریه از امام ابوالقاسم قشیری (م ۳۷۶-۴۶۵ق) از مهم‌ترین آنهاست.^۳

آنچه مسلم است از مطالعه همه اینها چنین استنباط می‌شود که فتوت از همان آغاز کار مذهبی از مذاهب تصوف شناخته می‌شده است. معمولاً، جوانمردان برای فتوت خویش و شعار آن، که «سراویل یا کسوت» خوانده می‌شد، اسنادی داشتند که مبدأ عملی آن از رفتار و سیرت حضرت علی علیه السلام گرفته شده است.^۴

از سده سوم به بعد، فتوت و جوانمردی گذشته از منابع مذهبی و دینی در کتابهای صوفیان، فتوت‌نامه‌ها، داستانهای عوامانه و شعر و ادب فارسی نیز مورد ستایش شاعران و گویندگان قرار گرفته است.^۵

یکی از منابع معتبر و متقدم در باب فتوت کتاب قابوسنامه از عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس است که آخرین باب آن (باب چهل و چهارم) به آیین جوانمردپیشگی اختصاص یافته است. از توضیحات قابوسنامه چنین استنباط می‌شود که در آن زمان و پیش از آن، فتوت به صورت دستورهای عملی اخلاقی در میان طبقات جامعه متداول بوده و هر کس سعی داشته است در کار خود جوانمرد باشد و اصول فتوت را مراعات کند.

از سده دوم، آیین فتوت با عیاری آمیخته شد و راه و رسم و آدابی خاص برای آن پدید آمد. به همین علت است که از سویی پهلوانان و وزرشکاران و زورگران و سپاهیان و عیاران خویشن را جوانمرد می‌خوانند و از سوی دیگر، پیشه‌وران و بازاریان، آداب و رسوم و قواعدی برای جوانمردی

۱. همان، ص ۱۱.

۲. ابن عمار حنبلی بغدادی، الفتوا، ص ۱۳۲-۱۳۳ صالح بن جناح، کتاب الادب والثروة، ترجمه و تصحیح سید محمد دامادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۸.

۳. فتوت نامه سلطانی، پیشین، ص ۱۲ مقدمه.

۴. محمد جعفر محبوب، پیشین، ص ۱۳-۱۲.

۵. فتوت نامه سلطانی، ص ۱۳ تا ۱۵ علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، ج ۲.

مخصوص به خود دارند. صوفیان و خانقاہنشینان نیز در مکتب خویش راه و رسم جوانمردی را مراعات می‌کنند و کسی را که در این راه از دیگران کوشاتر باشد در فتوت برتر می‌دانند.^۱

بی‌تردید، تشکیلات حزبی فتوت، گذشته از ایران در همهٔ بلاد اسلامی، نظیر سوریه و مصر هم دایر بوده است. افزون براین، جمعیت سواران بیت‌المقدس، به نام شوالیه، در فرانسه و سایر کشورهای اروپا، در طی جنگ‌های صلیبی، از جوانمردان و سواران و فتیان مسلمان که مخلوطی از گُرد و لر و فارس و ترک و عرب بودند، تقلید شده و به اروپا رفته است. برخی از مورخان عقیده دارند که اساس تربیت و اصلاح اخلاق اروپا به‌ویژه فرانسه، پس از رسوخ شوالیه‌ها در آن کشور بوده است که آیین جوانمردی و اصیل‌زادگی و شجاعت را در آن کشور رایج کردند.^۲

ملک الشعراًی بهار، در حاشیه‌ای بر تاریخ سیستان، می‌نویسد: «عرب، اشخاص کاری و جَلد و هوشیار را که در هنگامه‌ها و غوغاه‌ها خودنمایی کرده یا در جنگها جلدی و فراتست به خرج می‌دادند، عیار نامیده است. در زمان بنی عباس، عیاران در خراسان و بغداد فزونی گرفتند. خاصه در سیستان و نیشابور و یعقوب لیث صفار هم از سرهنگان این طایفه بوده است. عیاران در هر شهری رئیسی داشتند که وی را سرهنگ می‌خواندند و گاهی در یک شهر چند سرهنگ و چند هزار عیار موجود بوده است».^۳

در دورهٔ غزنویان و سلجوقیان، عیاران طبقهٔ مخصوصی از جامعهٔ شهری بودند که در شهرها جزو توده‌های عوام یا به اصطلاح منابع شرقی، «او باش» در می‌آمدند. آنها برای جهاد با کفار، دسته‌های مسلحی را تشکیل می‌دادند که «عيار» خوانده می‌شد.^۴

پیوستن الناصر لدین الله، خلیفة عباسی، به گروه جوانمردان و پوشیدن سراويل فتوت در سالهای پایانی سدهٔ ششم هجری، از جملهٔ وقایع بسیار بزرگ تاریخ فتوت به شمار می‌آید. از آنجا که وی به نفوذ آیین جوانمردی در جامعه اسلامی آگاه شده بود، آن را برای استحکام پایه‌های حکومت عباسی بسیار مفید می‌دانست تا بدین وسیلهٔ فتور و انحطاطی را که در دستگاه خلافت راه یافته بود از میان بردارد و مجد و عظمت گذشته عباسیان را احیا کند.^۵ تصرف بغداد به دست هولاکو خان مغول و انقراض عباسیان در بغداد، در ۵۵۶ عق، موجب رکود در کار فتوت شد. چند سال بعد، از بقایای دولت عباسی در مصر با حمایت دولت ممالیک، نوعی خلافت اسمی ظاهر شد که فتوت نیز همراه آن دوباره

۱. فتوت نامهٔ سلطانی، ص ۱۷ و ۱۸ مقدمه. ۲. هانری گُربن، پیشین، ص ۱۱۹.

۳. تاریخ سیستان، ص ۶ - ۱۷۵.

۴. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، س ۴، ش ۲، دی ۱۳۲۵، ص ۸۲.

۵. کاظم کاظمی‌نی، عیاران، ص ۱۴ - ۱۳۱ هانری گُربن، آیین جوانمردی، ص ۱۸۰ - ۱۷۹.

ظهور کرد و در مصر و شام رواج و رونق گرفت. این رونق در روزگار بعد هم دوام یافت. اما در عراق با سقوط عباسیان فتوت به انحطاط گرایید، گرچه ریشه‌های آن از میان نرفت.^۱

ناصر طریقهٔ فتوت ناصری را در قلمرو سلاجقه روم گسترش داد. عثمانیها نیز از وجود «آخی»‌ها، فتوت‌داران آناتولی به منزله پلی برای رسیدن به قدرت استفاده کردند. وجود اخیان اهل فتوت در اطراف شیخ صفی‌الدین اربیلی و اینکه شاه اسماعیل صفوی در دیوان شعر ترکی خود عنوان «آخی» را دربارهٔ یاران و تابعان خود به کار می‌برد، افزون بر آنکه رابطهٔ میان فتیان و قزلباش و شیعه را نشان می‌دهد، نقش سیاسی و اجتماعی آنان را در قلمرو حکومت، انکارناپذیر می‌سازد. به‌ویژه آنکه آنها از جملهٔ کسوت‌پوشان و صوفیان باصفاً، یعنی فدائیان شاه محسوب می‌شدند.^۲

در دوران فرمانروایی خاندانهای ایرانی بر ایران، عیاران یا در کسوت پهلوانان کشتی‌گیر در دربار سلاطین بودند یا در زمرة جنگ‌اوران در سپاه به میهن خود خدمت می‌کردند. وبالعکس در موقعی که بیگانگان بر ایران تسلط داشتند، عیاران در کسوت عیاری با آنان مبارزه می‌کردند؛ چنان که در اواخر دورهٔ استیلای مغول، طایفه‌ای از دراویش و جماعت عیاران خراسان، به رهبری عبدالرزاق بن خواجه شهاب‌الدین بیهقی، قیام کردند و نهضت سربداران را به وجود آوردند. آنها خود را از شیعیان و جان‌نثاران علی ظیلاً می‌دانستند و مانند عیاران و به آین فتیان مبارزه می‌کردند.

مشهور است که چنگیزخان کسی رانزد شیخ نجم الدین کبری که مؤسس سلسلهٔ کبرویه و از مشاهیر عرفا و اکابر صوفیان سدهٔ ششم و هفتم، فرستاد که: «فرموده‌ام که در خوارزم قتل عام کنند باید از آنجا بیرون آیی تا کُشته نشوی. شیخ جواب داد که هشتاد سال در زمان خوشی با خوارزمیان بودم؛ در وقت ناخوشی از ایشان تخلف کردن بی‌مروتی باشد». وی که در سنّه ۶۱۸ ق در خوارزم شهید شد، از عیاران و صوفیان بزرگ زمان خود بود و مبارزه‌اش با مغلان زبانزد خاص و عام شد.^۳ در سدهٔ هفتم تا نهم، که اولاد چنگیز و تیمور بر ایران دست یافتند، عیاری، همانند دورهٔ تسلط اعراب، رونق و قوت داشت و همهٔ جا شهرت عیاران در جنگ با حکام غیرایرانی بر سر زبانها بود.^۴ بی‌تردید، پس از رواج تصوف اسلامی در ایران، ورزش و پهلوانی هم به تصوف آمیخته شد و از آنجا که زورخانه‌ها شباهت فراوانی با تکایا و خانقاوهای متصوفه دارد، برخی آداب و القاب اهل ورزش هم، همان آداب و سلوک اهل تصوف است؛ مانند خواندن اشعاری به نام قول در رقص سمع

۱. جواد مصطفی، «مقدمه»، *الفتوت، نوشتۀ ابن عمار حنبلی بحدادی؛ هانری کوربن، پیشین،* ص ۱۸۳.

۲. عباس اقبال آشتیانی، «فتوات و خلافت عباسی»، *مجلة شرقی، دورۀ پنجم، ش ۶، خرداد ۱۳۱۰،* ص ۱۰۱-۱۰۵.

صالح بن جناح، *كتاب الادب والتروء،* ص ۷۸-۹.

۳. حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده،* ص ۷۸۹.

۴. کاظم کاظمی، *پیشین،* ص ۱۲-۱۳.

صوفیان یا کشتی گرفتن و چرخ زدن در زورخانه که اشعاری به نام گل کشتی و گل چرخ اجرا می‌شود، یا معامله نوچه با پهلوان و مرید و مراد که در زورخانه بر اساس اخوت است. همچنان که عده‌ای از پهلوانان سده هفتم و هشتم، که در روزگار خود از بزرگان و عارفان اهل تصوف بوده‌اند و بزرگ‌ترین آنها پوریای ولی است که به قولی، بوسیدن خاک گود زورخانه نموداری از قدم‌بوسی اوست.^۱ پهلوان محمود خوارزمی، ملقب به پوریای ولی و معروف‌ترین پهلوان زورخانه‌ای ایران، علاوه بر پهلوانی، شاعری توانا و عارفی دل آگاه بود. وی احتمالاً در سال ۶۵۳ق در اورگنج، خوارزم، زاده شد. پوریا در سال ۷۰۳ق مثنوی «کنزالحقایق» را سرود که در نوع خود بی‌بدیل است.

آنچه مسلم است فتوت، از نیمة سده هفتم و با سقوط دولت عباسی، از صورت یک تشکیلات رسمی سیاسی و اجتماعی خارج شد و این مسلک به صورت یک آیین صنفی خودنمایی کرد.^۲ بسیاری از بزرگان، کتابهایی را که در تصوف به نظم و نثر فارسی و عربی نوشته‌اند، آثاری هم در فتوت به نثر و نظم درآورده‌اند که بیشتر آنها را «فتوت‌نامه» خوانده‌اند. از سده هشتم بدین سو، به‌ویژه در دوران معاصر، آیین جوانمردی و فتوت همپای تصوف، در سرزمین ایران رواج داشته و در جامعه عوام، مؤثرترین وسیله بقا و همبستگی ایرانیان و قیام آنان در برابر ستمنگران و بیگانگان بوده است.^۳

پرسش‌ها

۱. مهم‌ترین دستاورد مسلمانان در دانش ریاضیات اسلامی را برしまارید.
۲. ضمن برشعردن نام مهم‌ترین کتاب نجومی متعلق به بطلمیوس، نقش این دانشمند در انتقال دانش ستاره‌شناسی به عالم اسلامی را بررسی کنید.
۳. چگونگی تردید ابن‌سینا بر تئوری زمین مرکزی بطلمیوس را بیان کنید.
۴. دستاورد دانشمندان مسلمان در زمینه دانش مکانیک را توضیح دهید.
۵. به نظر شما، مهم‌ترین دستاورد پزشکی اسلامی چیست؟
۶. مهم‌ترین پژوهشگر اسلامی در زمینه کیمیا را نام ببرید و نقش او در تطور و تکوین این علم را بررسی کنید.
۷. سه تن از مهم‌ترین فلاسفه اسلامی را با ذکر آثار آنها نام ببرید؟
۸. جماعتی سری را که طی قرن چهارم هجری با اهداف فلسفی به وجود آمد نام ببرید و طبقه‌بندی

۱. پرتو بیضائی کاشانی، «تأثیر آیین جوانمردی در ورزش‌های باسازی»، تاریخ ورزش باستانی ایران (دورخانه)، تهران، ۱۳۲۷، ص ۱۲۳-۱۲۲.

۲. هائزی کورین، پیشین، قسمت دوم؛ محمد جعفر مسحوب، سیری در تاریخ لتوت، ص ۱۸۲.

۳. عباس اقبال آشتیانی، پیشین، ص ۳۵۲-۳۲۹.

علوم الاهی را از دید آنان بررسی کنید.

۹. مهم‌ترین جنبه بررسی فلسفه در عالم اسلام چیست؟ توضیح دهید.
۱۰. پنج نفر از مهم‌ترین منطقیون عالم اسلام را نام ببرید.
۱۱. مهم‌ترین نقاد منطق ارسطویی در عالم اسلام چه کسی است؟
۱۲. اوج فعالیت فکری و عقلی در تمدن اسلامی در چه قرنی و توسط چه کسی صورت گرفت؟
۱۳. سه نفر از نخستین نویسندهای اسلامی در زمینه تاریخ را با ذکر آثار آنها نام ببرید.
۱۴. در زمان استقرار دولت صفوی، چه تحولی در تاریخ‌نگاری رخ داد؟
۱۵. تاریخ‌نگاری در ایران در دوره قاجار به چند دوره تقسیم می‌شود؟ توضیح دهید.
۱۶. دوره‌های تطور دانش جغرافیای اسلامی را نام برد، یکی را به اختصار توضیح دهید.
۱۷. سه نمونه از آثار جغرافیایی یونانی که در تمدن اسلام ترجمه شد و به عنوان منبع مورد استفاده فراز گرفت نام ببرید.
۱۸. علل رواج قرائتهاهای مختلف طی دهه‌های نخست پیدایی حکومت اسلامی چه بود؟
۱۹. نخستین کسی که قرائتها را در یک کتاب جمع آوری کرد چه کسی بود؟
۲۰. دو نفر از مهم‌ترین قراء قرن سوم را نام ببرید.
۲۱. نقش شمس الدین جزری در تطور دانش قرائت را بررسی کنید.
۲۲. شش عنوان از مهم‌ترین نحله‌ها و روش‌های تفسیری در اسلام را نام برد، یکی را توضیح دهید.
۲۳. چهار کتاب تفسیری سده چهارم را نام ببرید.
۲۴. دو عنوان از تفاسیر تألیف شده طی قرن ششم هجری را نام ببرید.
۲۵. جامع‌ترین کتاب تفسیری شیعه در دوره معاصر را معرفی کنید.
۲۶. سه نفر از محدثان ایران در دوره صفویه را نام ببرید.
۲۷. صحاح ستة اهل سنت را نام ببرید.
۲۸. مراحل مختلف دانش اصول فقه از آغاز تاکنون را نام ببرید.
۲۹. دوره معاصر تطور دانش فقه و اصول با ظهور چه کسی آغاز می‌شود؟ توضیح دهید.
۳۰. پنج نفر از اصولیون مهم تاریخ اسلام را نام ببرید.
۳۲. چگونگی تکوین و پیدایش دانش کلام در صدر اسلام را توضیح دهید.
۳۳. تطور دانش کلام در قرن چهارم هجری را توضیح دهید.
۳۴. معتبرترین کتاب کلامی شهرستانی را نام ببرید.
۳۵. نقش علامه حلی در تکوین دانش کلام در قرن هفتم را توضیح دهید.
۳۶. چگونگی پیدایش تصوف در اسلام و نقش آن در فرهنگ و تمدن اسلامی را توضیح دهید.

فعالیت‌های علمی

۱. فهرستی از فلاسفه اسلامی از آغاز تا سده ۱۴ هجری تهیه کنید.
۲. گزارشی از مهم‌ترین آثار موجود به زبان فارسی درباره فلسفه اسلامی تهیه کنید.
۳. گزارشی از مهم‌ترین آثار موجود به زبان فارسی درباره منطق که تا پایان سده چهاردهم هجری به نگارش درآمده تهیه کنید.
۴. دوره‌های تاریخ ایران را بررسی و مهم‌ترین دوره را به نظر خود با ذکر دلایل انتخاب کنید.
۵. فهرستی از مهم‌ترین جغرافی دانان جهان اسلام از آغاز تا سده چهارده هجری تهیه کنید.
۶. در مورد تأثیر و تأثیر ادبیات فارسی و عربی بر یکدیگر گزارش تهیه کنید.
۷. دوره‌های مختصر نظم و نثر فارسی را با یکدیگر مقایسه کنید.
۸. نظر خود را در مورد تأثیر تاریخ و حوادث جامعه در ادبیات هر دوره به صورت مقاله‌ای بیان کنید.
۹. فهرستی از تفاسیر موجود به زبان فارسی تهیه کنید.
۱۰. لزوم تالیف تفسیر در اسلام را بحث و بررسی کنید.
۱۱. گزارشی درمورد قراءه هفتگانه (سبعه)، نام آنها و زندگی آنها تهیه کنید.
۱۲. گزارشی از کتب چهارگانه حدیث شیعه و شش گانه اهل سنت با مشخصات کتاب‌شناسی آنها تهیه کنید.
۱۳. فهرستی از مهم‌ترین متکلمان اسلامی در سده هفتم هجری تهیه کنید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش.
۲. همو، ماجراهی فکر فلسفی در دنیای اسلام، تهران، ۱۳۷۷.
۳. همو، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، ۱۳۷۰ش.
۴. ابن سينا، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، چاپ حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۳.
۵. الفاخوری، حنا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیشی، تهران، ۱۳۶۱.
۶. بادامچیان، لسدالله، روش در تاریخ، تهران، ۱۳۶۳.
۷. بدیعی، ربيع، جغرافیای کامل ایران، تهران، ۱۳۶۲ش.
۸. برتلس، پوگنی ادواردویج، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۲.
۹. بکار، عنمان، طبقه‌بندی علوم از نظر حکماء مسلمان، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، ۱۳۸۱ش.
۱۰. تاجبخش، حسن، تاریخ یمارستانهای ایران (از آغاز تا عصر حاضر)، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۱. تاریخنگاری در ایران، (مجموعه مقالات)، ترجمه پمتوپ آزنده، تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۲. حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ نهضتهای لکری ایرانیان، تهران، ۱۳۷۰.
۱۳. خانلری، پرویز، زبان‌شناسی و زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۷.
۱۴. خوانساری، محمد، دوره مختصر منطق صوری، تهران، ۱۳۶۴ش.

بخش چهارم

سازمانهای اداری و اجتماعی تمدن اسلامی

۱. دیوان

بدیهی است که اداره سرزمین پهناور اسلامی، به ویژه پس از عصر فتوحات، نیازمند دستگاه اداری متمرکز، دقیق، پیچیده و گسترده‌ای بود. این دستگاه اداری باید به دقت بردرآمد سرزمین نظارت می‌کرد، میزان آن را به دقت به دست می‌آورد و به تناسب بین کسانی که از بیت‌المال مستمری می‌گرفتند، تقسیم می‌کرد. در عین حال، باید بر اعظام نیرو و سپاه به اطراف سرزمین اسلامی نظارت می‌کرد و در فواصل زمانی معین به ارسال وجود مورد نیاز سپاهیانی که در حدود و مرزها مستقر شده بودند، اقدام می‌کرد. در عین حال باید در داخل سرزمین نیز نهادهای نظارتی بر زندگی مردم نظارت می‌کردند و دستگاه قضایی نیز به حل و فصل دعاوی مردم می‌پرداخت و دهها مورد دیگر وظایفی بود که کل تشکیلات سرپرستی کشور اسلامی به عهده داشت.

از دیگر سو، برای شکل دادن به دستگاه پیچیده کشورداری اسلامی، به زیرساختها و بنیانهایی نیز احتیاج بود. باید معلوم می‌شد کل درآمد سرزمین ولو به طور تقریبی چقدر، است و این مقدار درآمد از چه مساحت زمین، بر اساس چه نوع مالیات و چه موقع به دست می‌آید. باید وجود و مسکوکاتی که در سرزمین رایج بود به گونه‌ای تدوین می‌شد تا بتوان در تمامی نواحی این قلمرو پهناور از آن استفاده کرد. راهها شناسایی و جاده‌ها و پلها ساخته می‌شد تا دستورهایی که از مرکز خلافت صادر می‌شد، به سرعت به مقصد برسد. براین اساس، و با توجه به آرامشی که به طور نسبی پس از دوران فتوحات در سرزمینهای اسلامی حاکم شده بود، خلفاً اقداماتی برای سروسامان دادن به امور اداری صورت دادند. بسیاری از این اقدام‌ها از سوی خلیفة دوم، و به ویژه با راهنمایی حضرت علی علیه السلام، صورت گرفت. از جمله این اقدامات بود: ۱. تقسیم سرزمین به واحدهای سیاسی کوچک‌تر و معین و تعیین فرماندار برای هریک؛ ۲. تعیین مساحت و اندازه‌گیری سرزمین، به ویژه نواحی حاصل‌خیز، برای برآورد تقریبی مقدار درآمد سالانه آنها؛ ۳. وضع تقویمی جدید برای استفاده در زمینهای کشاورزی؛

۴. یکسان‌سازی مقیاسها، واحدهای وزن و حجم و مساحت؛^۵ یکسان‌سازی مسکوکات و رواج اوراق بهادر و البته عوامل متعددی از این دست.^۱

طی سالهای پس از فتوحات، شهرهای بزرگی در ممالک اسلامی به وجود آمده بودند. این شهرها، یا ادامه حیات شهرهایی بود که پیش از اسلام نیز وجود داشت یا به طور کلی پس از اسلام بنیان‌گذارده شده بودند. زندگی مردم در شهرهای بزرگ آنها را نیازمند می‌ساخت تا در سایه قوانینی که باید دستگاه حکومت وضع می‌کرد، به زندگی ادامه دهند و زندگی اجتماعی باعث تعدی حقوق افراد به یکدیگر نشود. در هر صورت، با توجه به پیدایش شهرهای بزرگ، برپایی دیوانها و به طور کلی دستگاه اداری، یکی از الزامات تمدن اسلامی بود.

دیوان خراج یا استیفا: یکی از نخستین دیوانهای تشکیل شده در اسلام، که در عین حال یکی از مهم‌ترین آنها نیز به شمار می‌رود، «دیوان خراج» یا «استیفا» نام داشت. وظیفه این دیوان سربرستی بخش بزرگی از امور مالی سرزمهنهای اسلامی بود. در این دیوان فهرستی وجود داشت که اموال و داراییهای سرزمهین اسلامی در آن نوشته می‌شد. چگونگی گردآوری خراج از سرزمهنهای، حواله کردن آنها به مرکز خلافت، چگونگی تقسیم آن بین مسلمانان، و رتبه‌بندی مسلمانان برای تعیین خراج دریافتی، از جمله وظایف این دیوان بود. با گسترش سرزمهنهای اسلامی و آشنا شدن مسلمانان با روش‌های اقتصادی دیگر، از جمله انواع روش‌های بهره‌برداری از زمین، به مرور ایام وظایف دیوان خراج نیز گسترده‌تر و، در عین حال، پیچیده‌تر می‌شد. در دوره‌ای از زمان، محاسبه عایدات عمومی کشور تنظیم و برآورد هزینه‌ها و نظارت بر خراج آنها، فهرست‌برداری از اموال افراد سرشناس به ویژه سلاطین و حاکمان، و نیز اعزام افراد به نقاط مختلف کشور برای گردآوری مالیات، از وظایف دیوان خراج به حساب می‌آمد. دیوان خراج یا استیفا در نقاط مختلف سرزمهنهای اسلامی، از ایران تا اسپانیا، وجود داشت. در سرزمهنهایی که این دیوان به نام دیوان استیفا نامیده می‌شد، سربرست آن مستوفی، مستوفی خاصه یا مستوفی الممالک نام داشت. در ایران تا سده دوازدهم هجری، یعنی تا هنگام آشنا شدن ایرانیان با مبانی تمدن جدید و تغییر ساختار اداری کشور به تقلید از غرب، این نهاد وجود داشت و بد کار خود ادامه می‌داد.^۲

دیوان بود: به نظر می‌رسد مسلمانان ملراحتی تشکیلاتی دیوان برید را از ایرانیان یا از رومیان آموخته باشند. وظایف این دیوان در دوره اسلامی بسیار متعدد و البته مهم بوده است. از جمله وظایف

۱. برای اقداماتی که در این زمینه و مواردی از این دست انجام شد نک: محمدبن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه عبدالحسین آیی، تهران، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۰-۴۵.

۲. دائزه المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ذیل «استیفا»، (سیدعلی آل داود).

این دیوان خبررسانی، انتقال فرمانها و اخبار از اطراف و اکناف سرزمین به مرکز خلافت و اعمالی از این دست بوده است. به مرور زمان بر وظایف این دیوان نیز افزوده شد و آن را به یکی از عناصر مهم امنیتی سرزمینهای اسلامی تبدیل کرد. با توجه به اهمیت بسیار زیاد خبردارشدن از اتفاقاتی که در اطراف و اکناف سرزمین روی می‌داد، به مرور زمان وظیفه خبررسانی، و در شکل رسیدیافته و پیچیده‌تر آن، وظیفه جاسوسی از نقاط مختلف به عهده این دیوان نهاده شد. از این جهت، این دیوان به یکی از مهم‌ترین ستونهای نگاهبانی از قلمرو سرزمین درآمد و صاحب برید، مسئول و رئیس این دیوان، یکی از چهار رکن برپایی خلافت نامیده می‌شد. از دیگر سو، برای تسريع در امر خبررسانی و آگاه شدن از اتفاقاتی که در اقصی نقاط سرزمین می‌افتد، خلافت اسلامی به طراحی و ساخت شبکه گسترده‌ای از راهها، و در عین حال، برپایی کاروانسراهایی در نقاط مختلف اقدام کرد. در هر کدام از این کاروانسراها همیشه تعدادی اسب تیزرو حاضر و آماده وجود داشت تا به محض رسیدن یک پیک از مسافتی دور به یکی از آنها، اسب او با اسب تازه نفسی تعویض شود و پیک بدون معطلی به راه خود ادامه دهد. در منابع اشاره شده است که این پیکها می‌توانستند مسافت‌هایی را مافوق تحمل انسانهای عادی بدون استراحت پشت سر بگذارند.^۱

دیوان انشا: این دیوان در نقاط مختلف سرزمینهای اسلامی به نامهای «دیوان رسائل»، «دیوان ترسل» نیز نامیده می‌شد. مهم‌ترین وظیفه این دیوان تنظیم و ارسال نامه‌های دولتی، به ویژه فرمانهای خلیفة مسلمین به سراسر نقاط قلمرو عالم اسلام بود. اما به مرور زمان بر وظایف این دیوان نیز افزوده شد. از نظر تاریخی، چنین به نظر می‌رسد این دیوان نخستین دیوانی باشد که در اسلام، در صدر اسلام و در طول حیات پیامبر ﷺ، پدید آمده است. روش ایشان در برپایی دستگاهی برای تهیه و ارسال نامه‌هایی به سران و بزرگان تمدن‌های همسایه شبه جزیره عربستان، به عنوان الگویی برای برپایی این دیوان، شاهد و سندی است که قائلان به نخستین دیوان اسلامی، در این زمینه مطرح می‌کنند.^۲

دیوان چیش: این دیوان که به نام «دیوان چند» نیز نامیده شده در زمان خلافت خلیفة دوم برپا شد. وظیفه این دیوان، در آغاز پیدایش، سرشماری و تهیه فهرستی از نام مردمانی بود که در جنگهای صدر اسلام شرکت می‌کردند؛ تا با در دست داشتن آماری صحیح از آنها هزینه بیت‌المال مسلمین بررسی شده و میزان سهم هر یک از مردم از بیت‌المال روشن شود. در تهیه این فهرست آنچه مورد توجه قرار می‌گرفت، نزدیکی مردمان به پیامبر اسلام ﷺ بود. به مرور زمان بر وظایف این دیوان نیز

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۳، ذیل «برید»، (بهمن سرکارانی، نورالله کسایی و نادیا برگ‌نیسی).

۲. لفشنندی، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، ج ۱، ص ۹۲.

افزوده شد. سرپرستی امور لشکری مسلمین، تهیه انواع آمارها از تعداد جنگاوران، تعداد کشته شدگان، زخمیان و وظیفه وجوه پرداختی به هر کدام از جنگاوران از جمله وظایف این دیوان بود. سرپرست این دیوان «ناظر الجيش» نامیده می شد.

دیوان بیتالمال: این دیوان در آغاز تنها محل خاصی برای نگاهداری اموال منقولی بود که از محل خراج یا جزیه یا درآمدهای دیگر به دست می آمد و باید بین مسلمین تقسیم می شد. در زمان خلافت عمر، بخشی از مسجد پیامبر ﷺ به عنوان محل حفظ بیتالمال انتخاب شد و چند تن نیز برای نگاهبانی آن گمارده شدند. به مرور زمان این نهاد به یکی از مهم‌ترین نهادهای مالی حکومت اسلامی تبدیل شد و مدیریت خاصی بر آن اعمال می شد. دیوان بیتالمال درآمدها و مصارف معینی داشت. در یک تقسیم‌بندی کلی، درآمدهای این دیوان به سه دسته «فيء»، «غنيمة» و «صدقة» تقسیم می شد. مصارف آن نیز عبارت بود از تهیه نیازمندیهای مردم و بالا بردن سطح زندگی مسلمانان. در مراتب بعدی بیتالمال باید به مصرف حقوق رزم‌ندگان اسلام، تهیه اسلحه آنان، اداره زندگی فقرای مسلمان و آزادسازی اسیران مسلمان و مانند آینها می‌رسید.^۱

روشن است که اداره تمام سرزمینهای اسلامی با این چند دیوان ممکن نبود و طبیعی است که دیوانهای متعددی در تمام سرزمینهای اسلامی وجود داشت که هر یک وظایفی، اما کوچک‌تر از وظایف چند دیوان مهمی که بر شمردیم، بر عهده داشتند. برخی از این دیوانها، عبارت بودند از دیوان نفقات: این دیوان مسئول بررسی هزینه‌ها و حسابهای مالی کارکنان دولت و برخی دیوانهای کوچک‌تر زیردستی خود بود.

دیوان اقطاع: وظیفه این دیوان بررسی و نظارت بر اداره زمینهای حاصل‌خیزی بود که از سوی مرکز خلافت برای کشت و کار در اختیار افراد دیگر قرار داده می شد.

دیوان عرض: تشکیلات این دیوان دفتری بود که مربوط به سپاهیان می شد و اسامی آنان در دفتری نوشته می شد تا در موقع لزوم از سرنوشت آنان آگاهی حاصل شود.

دیوان العمار یا دیوان الابنية المعمورة: وظیفه این دیوان بررسی عمر ساختمانها و بازسازی آنها و آبادان بودن همیشگی ساختمانهای شهر بود.

دیوان مظالم: این دیوان نیز به نوبه خود از دیوانهای مهم سرزمینهای اسلامی به شمار می آمد. وظیفه این دیوان رسیدگی به شکایات و کیفرخواستهای طرح شده از سوی مردم بود. به عبارت دیگر، این دیوان وظیفه نهاد دادگستری امروزی را به عهده داشت. مسئول و رئیس این دیوان، قاضی، و د

حلاقت عالی و حاصلی العقارات

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۴، ذیل «بیتالمال»، (محمد کاظم رحمان ستایش).

مراتب عالی تر قاضی القضاط نام داشت.

۲. خراج

خارج همواره یکی از مهم‌ترین منابع درآمد در سرزمینهای اسلامی و برای خلافت اسلامی بوده است. به وجود آمدن شهرهای جدید، لزوم حفظ امنیت در سرحدات سرزمین اسلامی و دستمزدهایی که باید به سپاهیان داده می‌شد و دیگر هزینه‌ها برای خلافت اسلامی، آنها را با موضوع مهم تعریف منابع درآمد برای چرخاندن چرخهای حکومت رو به رو کرده بود. تا پیش از دوران فتوحات مهم‌ترین نحوه تولید ثروت در شبه جزیره عربستان بجز نواحی جنوبی و یمن که کشاورزی در آنها صورت می‌گرفت، تجارت و اخذ مالیات از کاروانهای تجاری بود. اما طبیعی است که هزینه‌های سرزمین بزرگ اسلامی را نمی‌شد تنها از محل مالیات کاروانهای تجاری به دست آورد. بنابراین، خلفای مسلمین به تعریف روش‌های دیگر تولید ثروت روی آوردن و مهم‌ترین این راهها تعیین خراج بود.

به نظر می‌رسد مسلمانان صدر اسلام روش گردآوری خراج و روی هم رفته، اخذ مالیات زراعی از زمین را از ایرانیان آموخته باشند؛ زیرا از وضع خراج در ایران پیش از اسلام اطلاعاتی وجود دارد. در عین حال، تا پیش از فتح ایران مالیاتی که از زمینهای زراعی و بااغها در شبه جزیره اخذ می‌شد، از جمله مالیاتی که از زمینهای فدک گرفته می‌شد، به روش مقاسمه بود، نه خراج. از دیگر سو، مسئله مهمی بر سر چگونگی اخذ خراج از زمینهای ایران و دیگر زمینهایی که در جریان فتوحات به دست مسلمانان افتاده بود، وجود داشت و آن موضوع روشن شدن ماهیت شرعی چگونگی اخذ مالیات از این زمینها بود. بر اساس نظر پاره‌ای از فقهای صدر اسلام زمینهایی که در جریان فتوحات و به وسیله جنگ به دست تیروهای مسلمان افتاده بود، جزء غنیمت محسوب شده و باید بین لشکریان مسلمان تقسیم می‌شد. اما این موضوع مشکلات چندی را پیش رو داشت. یکی اینکه در این صورت زمینهای حاصل خیز کشاورزی به قسمتهای بسیار کوچک تقسیم می‌شد و این خود پایین آمدن محصول را در بی داشت؛ دیگر اینکه لشکریان مسلمان حاضر در کشورهای مفتوحه، قادر تجربه لازم برای امر کشاورزی و پرداختن به زمین بودند و در نهایت اگر هم می‌توانستند کشاورزی کنند، خود این موضوع آنها را از پرداختن به امور لشکری و همراهی سپاه اسلام باز می‌داشت. براین اساس، در مرکز خلافت جلسات متعددی برگزار شد و در نهایت تصمیم گرفته شد که زمینهای ممالک مفتوحه در اختیار کسانی که تا پیش از این بر روی آنها کار می‌کردند، گذاشته شود و در عوض سالانه مبلغی به عنوان مالیات زراعی یا خراج از آنها گرفته شود. براین اساس برای هر جریب زمین مقدار معینی خراج معین شد. البته با این شرح که خود زمینها نیز بر اساس مرغوب بودن یا مرغوب نبودن، حاصل خیز بودن یا

نبودن و نوع محصولی که در آنها کاشت می‌شد به انواع متعددی تقسیم می‌شدند.^۱ اما با گذشت زمان عیوبی بر شیوه گردآوری خراج وارد شد. یکی از آنها زمان گردآوری محصول بود. بسیار اتفاق می‌افتد که موعد زمان جمع‌آوری خراج و مالیات براساس تقویم قمری پیش از رسیدن و جمع‌آوری محصول بود. این موضوع مشکلات بسیاری را سر راه کشاورزان می‌انداخت و برای رفع این مشکل خلافت اسلامی دست به تدوین خراجی زد که اساس آن، بر هنگام گردآوری محصول تعیین شده بود.^۲

با گذشت زمان، نظام بهره‌برداری از زمین از شکل ساده و صرف خراج خارج شد و به سمت نظامهای پیچیده‌تر حرکت کرد. طی سده‌های چهارم هجری به بعد، شاهد پیدایش نظامهای بهره‌برداری متعددی هستیم که اندک عرصه را بر نظام مالیاتی خراج تنگ‌تر می‌کردند. از جمله این نظامها، نظام اقطاع و نیز نظام سیورغال را می‌توان نام برد که به‌ویژه پس از استیلای مغول در سرزمینهای اسلامی به شدت مورد استفاده قرار گرفت.^۳

۳. حسابه

به نظر می‌رسد مسلمانان ایجاد دستگاهی نظارتی را برای نظارت بر کار افراد در جامعه، به‌ویژه اصناف بازار، از همسایگان خود، به‌ویژه از روم شرقی آموخته باشند. البته باید اذعان کرد آنچه که مسلمانان نمی‌توانسته‌اند آن را از دیگران اخذ کرده باشند بررسی‌های فقهی و زمینه‌های دینی برای پیدایش این نهاد مدنی است. همچنین، برای احراز رتبه محتسب، یعنی به دست گرفتن مقام اجرایی حسابه، شرایط خاصی وضع شد و البته بحثهای فقهی عمیقی نیز برای تبیین این شرایط، چه بین علمای شیعه و چه بین علمای اهل سنت، در گرفت. به طور کلی، این شرایط را می‌توان به سه دسته ۱. عادل بودن؛ ۲. رسیدن به درجه اجتهاد؛ ۳. مرد بودن، تقسیم کرد.^۴ از دید علمی و با توجه به نقش و کارکرد محتسب در میان جامعه، به‌ویژه نقش او در بازار، وظایف محتسب را نیز می‌توان به این موارد کلی دسته‌بندی کرد.^۵ ۱. نظارت بر بازارها و حرف؛ ۲. نظارت بر اخلاق عمومی جامعه؛ ۳. نظارت بر قیمتها و ترازوها؛ ۴. نظارت بر اجرای عبادات مردم؛ ۵. نظارت بر راهها و ساختمانها؛ ع و وظایف قضایی محدود مانند بررسی کم‌فروشی و حیله در فروش؛ ۷. وظایف موردى و متفرقه.^۶

حسابه به منزله نهادی نظارتی، مسئله باریک و بسیار حساسی نیز بوده است. بررسی جایگاه

۱. ابی یوسف، *کتاب الخراج*، در: *موسوعة الخراج*، بیروت، بی‌تا، ص ۲۰-۴۱.

۲. دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۷، ذیل «تقویم»، (فرید لاسلو).

۳. دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ذیل «اقطاع»، (سید صادق سجادی).

۴. محمد‌حسین ساکت، مقاد داوری در اسلام، مشهد، ۱۳۶۵، ص ۲۱ به بعد.

۵. سیف‌الله صرامی، حسابه یک نهاد حکومتی، قم، ۱۳۷۷، ص ۱۰ به بعد.

حسبه در میان افراد و نقش نظارتی آن در شئون زندگی مردم، اگرچه آن را نهادی نظارتی در جامعه معرفی می‌کند، اما نداشتن موقعیت اجرایی چسبه را نیز باید بر آن ^۱ افزوده محتسب فقط وظیفه نظارت بر اجرای قوانین اسلامی را داشته و در موقعیتی نبوده است که بتواند خطاکاران را تنبیه کند و به مجازات برساند؛ بلکه این وظیفه بر عهده نهادهای قضایی و کیفری، شامل قضا، مظلالم پشرطه و نقابت بوده تا هر یک، به اعتبار محدوده فعالیت خود، به کار بپردازند و همچرا همان را بهم سپزه خویش برسانند.^۱

از دید تاریخی، در قرون اولیه هجری تقریباً در همه شهرهای بزرگ عالیم اسلام و در سرمهینهای گوناگون شاهد تأسیس و پیدایش نهاد چسبه هستیم. فرد یا افرادی ^{گیوهدههار مسئولیت چسبند} شهری بوده‌اند، محتسب یا ولی چسبه نامیده می‌شدند. در ایران، به‌ویژه از سده ششم هجری به بعد، انتصاب محتسب یکی از مهم‌ترین وظایف سلطان یا حاکم به‌شمار می‌آمده و وزرا و نویسنده‌گان حتماً چنین افرادی را به سلطان توصیه می‌کردند. در مصر، عثمانی، اندلس، هندوستان - در دوران حکومت بابریان - نیز نهاد چسبه و محتسب وجود داشت. در مصر، از جمله در دوران خلافت فاطمیان، محتسبها قدرت بسیاری داشتند و حتی قادر به نظارت بر اعمالاً، سلطان فاطمی بودند. در دوره عثمانی، نهاد چسبه با تشکیلات دقیق و خاصی وجود داشته و افراد عهده‌دار این مسئولیت محتسب یا احتساب آغازی نامیده می‌شدند. در کنار وظایف احتساب، یکی از وظایف محتسبان در دوره عثمانی جمع‌آوری مالیات نیز بوده است. در هند، در دوره حکومت بابریان، از سده هشتم هجری، نهادهای نظارتی و چسبه برپا شد و بسته به پایبندی یا عدم پایبندی حکمران مسلمان این سرزمین، این نهاد تقویت یا تضعیف می‌شد. گاه شان محتسب چنان بالا می‌رفت که سلطان خود عهده‌دار وظیفه محتسب می‌شد و گاه این شغل در محاکم قرار می‌گرفت، اما همچنان این نهاد در سراسر دوران حکومت مسلمانان در هند وجود داشت. افزون بر این سرزمینهای از وجود نهاد نظارتی و دستگاه چسبه در شمال افریقا، الجزایر، تونس و مغرب نیز آگاهیهایی وجود دارد.

بحثهای گوناگون فقهی و اصولی در مورد چسبه باعث پیدا شدن ادبیات خاصی بین فقهای مسلمان شد. این ادبیات شامل آثار و کتابهایی بود که درباره این نهاد نوشته شده و در آنها بحث فقهی و اصولی درباره چسبه انجام شده بود. این آثار را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد. یک دسته آثاری هستند که جامعیت عام داشته و در کنار دیگر بحثهایی که درباره تشکیلات سرزمینهای اسلامی می‌شده، بخشی نیز به چسبه اختصاص می‌یافته و در دسته دوم کتابهایی قرار دارند که به‌ویژه درباره

^۱. برای اطلاع بیشتر از جزئیات وظایف محتسب نک: محمدبن احمد فریضی، آنین شهرداری، چاپ و ترجمه جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۰، مقدمه، ص ۵-۴، متن ص ۱۰ به بعد.

حسبه نوشته شده است. از میان آثار دسته نخست می‌توان از کتابهای احکام السلطانیة نوشته ماوردی، و نیز احیاء علوم الدین غزالی، و از آثار دسته دوم نیز می‌توان از کتاب محاکم القرابة فی احکام الحسبة نوشته عبدالرحمان شیزری و کتاب الحسبة فی الاسلام از ابن تیمیه یاد کرد.^۱

پرسش‌ها

۱. مهم‌ترین اقدامات خلفای اسلامی طی دوره دوم استقرار حکومت اسلامی در مورد کشورداری در قلمرو عالم اسلام را توضیح دهید.
۲. تطور دیوان استیفا را در عالم اسلام توضیح دهید.
۳. مهم‌ترین وظایف دیوان انشا، دیوان جیش و دیوان مظالم را نام ببرید.
۴. دیدگاه خود در مورد برپایی خراج در عالم اسلام را بیان کنید. و نظامهای جانشین نظام خراج در اسلام را نام ببرید.
۵. پنج نمونه از وظایف محتسب در اسلام را بنویسید.
۶. بررسی کوتاهی از شکل‌گیری نظام حسبة در کشورهای اسلامی انجام دهید.
۷. آثار تأثیف شده در زمینه حسبة در اسلام را دسته‌بندی کنید و در هر دسته یک اثر را نام ببرید.

فعالیت‌های علمی

۱. درباره وجود یا عدم وجود نهاد نظارتی در حکومت اسلامی تحقیق کنید.
۲. درباره یکی از دیوانهای اسلامی به انتخاب خود گزارشی تهیه کنید.
۳. مقاله‌ای در مورد انواع نظامهای بهرمباری از زمین تهیه کنید.
۴. در یک بررسی تاریخی، سعی کنید گزارشی از نحوه فعالیت دستگاه قضایی در ایران در یکصد سال پیش تهیه کنید.
۵. گزارشی از منابع موجود در مورد دیوانهای اسلامی و به زبان فارسی تهیه کنید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. بوسه، هربرت، پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۷.
۲. صرامی، سیف‌الله، حسبة یک نهاد حکومتی، قم، ۱۳۷۷ ش.
۳. لمتون، کاترین، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آڑند، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۴. همو، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، ۱۳۷۴.
۵. همو، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۵ ش.
۶. مدرسی طباطبایی، حسین، ذمین در فتنه اسلامی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۷. هینس، والتر، اوزان و مقیاسها در اسلام، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۸ ش.

۱. دراسات فی الحسبة و المحتسب عند العرب، بغداد، ۱۹۸۷، ۱، جاهای متعدد.

بخش پنجم

هنر در تمدن اسلامی

۱. معماری، نقاشی، خطاطی، صنایع مستظرفه

بدیهی است که اقوام و ملل جهان در آشنایی با هنر و بهره‌وری از آن تقدّم و تأخّر دارند. ایرانیان و رومیان، سده‌ها پیش از ظهور اسلام با هنر آشنا شده بودند و هر یک از این دو قوم، هم زمان با ظهور اسلام، ستنهای هنری چند صد ساله داشتند.

عربستان پیش از اسلام، از نظر هنری به استثنای خط عربی که بالقوه آمادگی پذیرش زینتهای هنری را داشت، و بعدها، از سده سوم تا نهم هجری، آن زینتها را یافت، از درون مایه چندانی برخوردار نبود.^۱ شعر و سرود بیشترین هنر عرب بود تا آنکه فتوحات مسلمانان موجب شد تا آن چادرنشینان ناگهان دیده بر کاخهای باشکوه ایرانیان و کلیساها و پرستشگاههای یونانیان و رومیان بگشایند. به همین سبب، هنر صنعتگران ایرانی و یونانی و مصری و سوری با هم پیوند خورد و زیر فرمان اسلام، به شیوه‌هایی مبدل شد که امروزه هنر اسلامی نامیده می‌شود.^۲

از پایان سده اول هجری فرمانروایان مسلمان، در نواحی فتح شده، ساخت مساجد و کاخهای با شکوه را آغاز کردند و کوشیدند تا آثار بزرگ‌تر و با شکوه‌تری از بناهای دوران پیش از اسلام به وجود آورند. اما از اوایل سده دوم هجری به بعد که کم کم سنتی معین و مشخص در هنر اسلامی به وجود آمد و رو به کمال گذاشت، هنرمندان ناگزیر، ویژگیهای قومی و ملی را از بناهایی که نیاز به تجدید می‌یافتند می‌گرفتند و همه را بر سرت هنر اسلامی منطبق می‌ساختند.

(۱) معماری اسلامی در هیئت و شکل سه نوع بنای عمده به خلپور رسید: مساجد، مدارس و مقابر یا بقاع متبرک («مسجد جامع دمشق» که بین سالهای ۸۷ تا ۹۶ ق به روزگار «ولید» بر جای پرستشگاه

۱. هورست ولدمار جنسن، تاریخ هنر، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۵۹، ص ۲-۱۹۱.

۲. کریستین پرایس، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۹.

ژوپیتر (خدایان روم) ساخته شد، در شمار کهن ترین بناهای اسلامی است.^۱

بنای دیگر آغاز عهد اسلامی، کاخ هشام بن عبدالملک (حد: ۱۲۵-۱۰۵ ق) است که «مشتی» (سرای زمستانی) خوانده می شد و در بیابانی در نزدیکی اریحا برآفرانسته گشت. وجود شیرهای بالدار و برخی دیگر از جانوران افسانه‌ای - که از ویژگیهای فلزکاری و پارچه‌بافی عهد ساسانی به شمار می‌آید - نشانه‌ای آشکار از تأثیر هنر ایرانی در آن کاخ باشکوه است.

مسجد جامع قرطبه با مناره‌های بلند و ستونهای متعدد، یکی دیگر از نمونه‌های زیبای هنر اسلامی در اسپانیا و در جهان اسلام است. این مسجد امروز به کلیسا بدل شده، اما هنوز قداست اسلامی اش بر ترکت مسیحی‌اش می‌چربد.

برای عبدالرحمان سوم در نزدیکی قرطبه در طول سیزده سال کاخی برآفرانسته گشت که «مدينة الزهراء» خوانده شد و اگرچه امروزه رو به ویرانی گذاشته، اما بخشهايی از آن مرمت شده و محافظت می‌شود. قاهره یکی دیگر از کانونهای تجلی هنر اسلامی به شمار می‌آید. البته شهر فسطاط، پایتخت پیشین مصر در کنار رود نیل، همچنان مرکز بازرگانی صنایع مصر بود. سخن از هنر اسلامی مصر بدون یادآوری از «سوق القناديل» یا بازار چراغان در فسطاط ناتمام می‌ماند. سوق القناديل، یکی از مراکز دادوستد اشیای هنری و حننتی آن روز جهان اسلام بود. در فسطاط و قاهره، نه تنها خلوفهای شیشه‌ای سبز شفاف، همچون زمرد درخشان، و شیشه‌های سفید لعاب دار و گلدانهای بلند مسین دمشقی به چشم داعی اسماعیلی خوش آمده بود، که پارچه‌های دستباف و اطلس‌های موج‌دار و حریر و کتان و ملیله دوزیهای زیبای آن نیز حیرت ناصرخسرو را برانگیخته بود.^۲ سرانجام با هجوم ترکان سلجوقی، که بد سال ۴۶۴ ق به فلسطین رسیدند، سلجوقیان، مصریان را از فلسطین راندند و بیت المقدس را تصرف کردند و این باعث شد تا صلیبیان به قصد تصرف دوباره بیت المقدس به قلمرو حکومتهاي اسلامی بتازند و در این نبردها با بسیاری از شگفتیهای فرهنگ و هنر مشرق زمین آثينا شوند.^۳

بیت المقدس را به سال ۹۶ عرق، عبدالملک بن مروان در بخش شمالی مسجد الاقصی و بر فراز گنبدی باشکوه ساخته بود (قبة الصخرة) که با گنبد کلیسای مزار عیسیٰ^۴ برابر می‌کرد و صلیبیان مهاجم را به حیرت می‌افکند. دسته‌ای از صلیبیان که به سرزمینهای خود بازگشتند، گنجینه‌هایی از هنر اسلامی را با خود برداشتند و این آثار الهام‌بخش هنرمندان و صنعتگران اروپا شد.^۵

۱. هورست ولدمار جنیین، پیشین.

۲. ناصر خسرو قبادیانی، سفرنامه، به کوشش محمد دیر ساقی، تهران، زوار، ۱۳۷۳، ص ۸-۷۶.

۴. همان، ص ۵۰-۴۸.

۵. کریستین پرایس، پیشین، ص ۵-۵۴.

صلاح الدین ایوبی، در اوخر سده ششم هجری، نبرد با صلیبیان را آغاز کرد و بیت المقدس را آزاد ساخت. در روزگار او، بر تزئینات هنری مسجدالاقصی افزوده شد. منبری از چوب سدر، ساخت حلب را آوردن و محرابی دیگر در مسجد ساخته شد و پوشش زرین گنبد تجدید گشت.

با این همه، وقتی سخن از هنر اسلامی در میان است، ایران و ایرانی جایگاهی ویژه در رشد و اعتلای آن دارد از سده چهارم هجری تا آغاز سده دهم هجری که قیام صوفیان صفوی آغاز شد، ایران مهد هنر و هنرآفرینی در جهان اسلام بود) در حقیقت تشکیل دولت سلجوقی در ایران و بین النهرين و آسیای صغیر و قفقاز نقطه عطفی در بازگشت دوباره ایرانیان به فعالیت‌های هنری شد.^۱ در معماری، نخستین بنای اصلی که به دست معماران ایرانی در اوایل سده چهارم هجری ساخته شد، بنای آرامگاه شاه اسماعیل سامانی در بخارا بود، که سرمشق برای ساخت دیگر آرامگاه‌های باشکوه قرار گرفت. بنای آرامگاه‌ها، که در کنار مساجد و مدرسه‌ها نوع سومی از معماری اسلامی به شمار می‌رود، از حدود سال ۳۹۰ ق تا پایان سده نهم هجری رواج داشت. این بناها در آغاز بیشتر ساده بود، مانند بنای آرامگاه قابوس و شمس‌گیر در گنبد قابوس (به سال ۳۹۷ ق) که بعدها نمای خارجی آن تزیین یافت. کم کم آرامگاه‌هایی ایجاد شد که به نقشه‌ای مفصل کاشی معزق مزین شد و بیشتر به دوره تیموریان تعلق دارد، مانند مزار خواجه عبدالله انصاری در نزدیکی هرات که به سال ۸۳۲ ق بنا شده است.

در مسجدسازی، ایرانیان مسلمان ابتدا از همان شیوه مسجدسازی با ستون یکه در جهان عرب معمول بود - پیروی کردند؛ اما چندی نگذشت که پایه‌های آجری را جانشین ستونهای سنگی ساختند و طاقهای قوس‌دار گوناگونی را ابداع کردند که با آجر بسته می‌شد. شیوه خاص مسجدسازی ایرانی نیز با استفاده از ایوان و رواق، از خانه ایرانی به مسجد، و از آن به بنای مدارس رسمی، که از نیمة دوم سده پنجم هجری برای طالبان علوم ساخته می‌شد، راه یافته. سلجوقيان ایران، اصفهان را - که از مدتها پیش از ایشان کانون صنعت و هنر بود - پایتحت خود قرار دادند. هنوز بنای مسجد جامع سلجوقي اصفهان پابرجاست؛ اگرچه از کاخ شاهان آن سلسله و میدان بزرگ مقابل آن خبری نیست. مسجد جامع اصفهان یا مسجدی که به سال ۵۳۰ ق در زواره ساخته شد و هنوز بر جای مانده، باید نخستین مسجد تاریخ داری باشد که در آن، از معماری چهار ایوانی استفاده شده است. در دوره سلجوقي، آجر در زینت بخشیدن به بناها نقش اساسی داشت؛ در همین دوره کم کم حواشی نما و متن داخل آن را با کاشی زینت بخشیدند.^۲ این طرح کلی بنای مسجد، مشتمل بر چهار ایوان به اضافه

۱. همان، ص ۵۶-۷۰.

۲. در این باره، نک: حسین زمرشیدی، نقش آجر و کاشی در نمای مدارس، تهران، زمرد، ۱۳۷۸، محمود ماهرالنقش،

نمایخانه گنبدکار، از عهد سلجوقیان به بعد در ساختن تمامی مساجد ایرانی به کار رفت. زینت کاری با گچ و گچبری از اواخر سده پنجم هجری متداول شد که گاهی همان نقشهای حاصل از آجرکاری تزئینی را تکرار می کرد و گاهی نقوش گیاهی و اسلامی‌هایی^۱ به وجود می آورد که با شکل اصلی بنا پیوندی نداشت. کاشی معراق هم در حوالی سال ۴۹۴ق به ظهرور رسید. در آغاز به رنگ‌های فیروزه‌ای و لا جور دی محدود بود، اما بعدها رنگ‌های سورمه‌ای، سفید، سیاه، ارغوانی و زرد هم بر آن افزوده شد.

هنر عصر سلجوقی به بنای مساجد و کاشی‌کاری آنها منحصر نبود. ساختن ظروف سفالین زیبا، پخش دیگری از هنر آن دوره به شمار می‌آمد و ممتازترین نمونه‌های آن، در دوران سلجوقیان تا سده هفتم هجری در ری و کاشان پدید آمد.^۲ کاسه‌ها، کوزه‌ها و گلدان‌های مزین به آب طلا و رنگ‌های دیگر یا دارای پوششی از لعاب سیاه و فیروزه‌ای و آبی کم رنگ از آن جمله‌اند. برخی از آنها با هفت رنگ زینت می‌یافتد.^۳

پس از استیلای مغول هنرمندان به ظروف چینی دوره‌های یوان و مینگ، که به رنگ‌های سفید و آبی ساخته می‌شد، تمایل نشان دادند. هنرمندان ایرانی عصر سلجوقی افزون بر سفال، روی ابریشم و پارچه‌های زربفت و قطعات فلز نیز کار می‌کردند. در عهد سلجوقیان کار روی طلا چندان معمول نبود، اما کنده کاریهای زیبایی بر روی برنج، مس و نقره از آن عصر بر جای مانده است.^۴

در عهد چیرگی مغولان، هنرهای دستی در ایران اندک روبرو به احاطه گذارد، اما با این حال از دوره تیموری شاهکارهایی از فلزکاری به دست آمده است؛ همچنین فولادهای دوره صفویه، به ویژه انواع مشبک آن، بی نظیر است. در همین هنگام در ایران هنر خلrif و زیبایی دیگری آغاز شد و آن آراستن نسخه‌های خطی به مینیاتورهای زیبا و مجالس دلربا بود که اندک رونق گرفت.

خطاطی باید دنباله فن قرآن‌نویسی در صدر اسلام باشد. بسیاری از برگزیده‌ترین خطاطان، ایرانی بودند و در میان انواع شیوه‌های خطاطی دو شکل عمده آن، یعنی تسلیق و شکسته، از نوآوریهای ایرانیان بود.

از سده ششم هجری، که سلطان علاء الدین کیقباد سلجوقی حکومت خود را در آسیای صغیر



۱. «اسلامی» نام یکی از اجزای طرحهای هنر به سبک ایرانی است که از ترکیب خطوط منحنی مارپیچ زمینه کاشی‌کاری، گچبری، نقاشی و قالی‌بافی به رنگ‌های متمایز به وجود می‌آید و مانند شاخه‌های کوتاه و برگ و گل است. برای آگاهی بیشتر، نگ: دایرة المعارف فارسی، زیر نظر غلامحسین مصاحب، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. هورست ولدمار جنسن، پیشین، ص ۲۰۲-۳.

۳. کریستین پرایس، پیشین، ص ۶۳.

۴. کریستین پرایس، پیشین، ص ۶۵-۶.

از سده ششم هجری، که سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی حکومت خود را در آسیای صغیر استوار ساخت، چون خود او هم خطاط بود و هم نقاش و هم درودگر، پایتحت خود قونیه را به کانون هنرمندان و دانشمندان بدل ساخت. در حقیقت باید گفت، اگرچه حکومت ترکان آسیای صغیر از سده پنجم هجری از زیر فرمان سلجوقیان خراسان و عراق بیرون رفت و مستقل شد، اما هنر و معماری آنان همچنان وابسته به هنر و معماری ایرانی بود. در هجوم مغولان به ایران بی‌آنکه خود بخواهند یا بدانند با متواتری ساختن هنرمندان ایرانی به آسیای صغیر، باعث راه یافتن این سنت هنری به آن سرزمین گردیدند.

پهناوری جغرافیایی جهان اسلام و تعدد و تنوع حکومتهای درونش، این ویژگی را به آن بخشیده بود که هرگاه، بنابر حوادث، در یکی از بخشهای آن موجبات افول هنر فراهم می‌آمد، در بخشی دیگر اسباب پیشرفت آن حاصل می‌گشت. هم زمان با هجوم وحشیانه مغولان به ایران، در مصر سلطان بیبرس از هنرمندان و جنگاوران حمایت می‌کرد. در دژی، که به فرمان بیبرس بر روی تپه‌ای بلند در کنار آن بارو ساخته بودند، سنجگهای اهرام باستانی جیزه به کار رفته بود. در همین روزگار شیشه‌گرانی که شاهکارهایشان را صلیبیان می‌سندیدند و می‌خریدند، در حلب و دمشق مستقر بودند و ظرفهای شیشه‌ای خود را با آب طلا و لعاب بزرگ به رنگهای زرد و سرخ و سبز و آبی می‌آراستند. هنر جلدسازی اسلامی هم در شکلهای هندسی و بر روی چرم‌های جلد کتابها، هنرمندان مصر و شمال افریقا را به سوی خود می‌کشید و این درست زمانی بود که کم کم خط کوفی از داخل این نسخه‌های خطی رخت بربرسته و جایش را به خط نسخ که از انحنای‌های بیشتری برخوردار است، داده بود.^۱

غازان خان، هفتمنی ایلخان مغول (حک: ۷۰۳ - ۶۹۴ق) پایتحت خود تبریز را به کانون دانش و هنر اسلامی مبدل ساخت. او که رسماً مسلمان شده بود، در جنوب تبریز شهری نو بنا کرد و در آنجا مدرسه‌های دینی و کتابخانه و بیمارستان و یک کاخ ساخت. وزیرش، رشید الدین فضل الله همدانی هم که از فرهیختگان زمان خود بود، در جانب شرقی تبریز مجموعه‌ای به نام رَبِيع رَشِيدِي، مشتمل بر بنای فرهنگی و خانه‌های متعدد برای طالبان علوم، نقاشان، خطاطان و مینیاتورسازان بنا کرد. خود او کتاب جامع التواریخ را تألیف کرد که امروزه بخشهایی از آن، با تصویرهای اصیل پرداخته شده در عهد مؤلف، در دست است. از کهن‌ترین مینیاتورهای موجود ایرانی تصویرهایی است که برای کتاب منافع الحیوان ساخته‌اند و آن کتاب در سال ۶۹۹ق و به فرمان ایلخان مغول در مراغه رونویسی شده است. در میان مینیاتورهای این کتاب و نیز تصویرهای یک نسخه نفیس از شاہنامه فردوسی، که به

سال ۷۲۰ ق در تبریز نسخه‌برداری شده، تأثیر هنر چینی را در نقاشی ایران اسلامی آشکارا می‌توان دید.

سفالگری ایرانی هم مانند نقاشی مینیاتور از هنر سفالگری چینی تأثیر پذیرفت و سفالگران به جای آنکه همان شیوه سلجوقی را ادامه دهند، اقدام به ایجاد طرح‌های آزاد و پرانحنا کردند. رنگ‌های مورد استفاده کم‌جان و رقیق و شامل سیاه، خاکستری، فیروزه‌ای، ارغوانی و آبی است که به‌ویژه در کاشیهای دیواری بسیار زیبا و دلربا می‌نماید.

تلاش فرهیختگان ایرانی و اسلامی، در ایجاد این روح مدنی در مغول‌زادگان عصر ایلخانی، تازه به بار نشسته بود که این حکومت گرفتار مخالفتهای درونی و داخلی شد و از هم پاشید. پس از آنان تیمور لنگ بر ایران مسلط شد؛ حملات وحشیانه او، هیچ کدام از سرزمینهای ایران، هند، سوریه، مصر و آسیای صغیر را بی‌بهره نگذاشت اما فرزندان و نوادگان تیمور، به‌ویژه شاهرخ و بایسنقر و الغبیگ و سلطان حسین با اینجا و آن تیره از فرزندزادگان تیمور، که با نام «گورکانیان هند» یا «حکومت مغولی کبیر هند» معروف شدند، باعث ایجاد آثار هنری فراوان در زمینه‌های گوناگونی شدند که به آن خواهیم پرداخت.

در پایان سده پانزدهم میلادی اندلس از دست مسلمانان خارج شد. با این همه، آن مرکز کوچک حکومت اسلامی، در سالهای پایانی حیاتش به هنرها بسیار زیبا آراسته بود. «قصر الحمراء» (کاخ سرخ) یکی از بنای‌های باشکوه آن دوره است. هنگامی که محمد بن احمر، نخستین امیر دودمان بنی نصر، به سال ۱۲۳۶ ق غرناطه را گشود، کاخ خود را بر روی بخشی از یک کوه باند و پر صخره بنا کرد و از آن پس، هریک از امیران آن دودمان بخشهايی را بر کاخ اصلی افزودند. از آن میان، «محمد پنجم» در سده هشتم هجری الحمراء را به صورت زیبایی درآورد که امروز بر جای است.

تقریباً در همان زمان که کاخ الحمراء ساخته می‌شد، در قاهره «مدرسه سلطان حسن» بنا گردید، البته با معماری کاملاً متفاوت. آن سوی مدرسه سلطان حسن، که رو به قبله دارد، به آرامگاه سلطان متصل است و از بنای مکعب شکل یافته و گنبد آن اقتباسی از گنبدهای بیزانسی است.

زیبایی کاخهای اسلامی در معماری مسیحی اسپانیا، اثری شیگرف داشت. شاهان مسیحی در شهرهای گشوده شده اسپانیا، صنعتگران مسلمان را به ساختن بنا به شیوه اسلامی می‌گماشتند و چون با خانه‌های حیاطدار مسلمانان خو گرفتند، این شیوه را به امریکا بردنده.

در ایران عهد تیموریان نیز، همان گونه که اشاره شد، با وجود غارت و مردم‌کشی تیمور، هنر راه بالندگی را در پیش گرفت. فرزند تیمور، شاهرخ، پایتخت را از سمرقند به هرات برد و به ترمیم ویرانیهایی که به دست پدرش پدید آمده بود، پرداخت. همسر شاهرخ، گوهرشاد، در کنار آرامگاه آمام

رضا علیل^۱، مسجدی به نام خودش بنا کرد. در روزگار فرمانروایی شاهرخ و دیگر شاهان پس از او، هنر موزاییک سازی با کاشیهای ریز لعابی رنگین در بناهایی که در مشهد و اصفهان ساخته شد، به اوج خود رسید. همچنین عهد تیموریان، به ویژه دوران شاهرخ و یا سنقرا، عصر طلایی هنر تهیه کتابهای خطی نفیس بود. هنر جلدسازی، خطاطی، صحافی و تصویرگری این دوره هرگز در دوره‌های بعد مانندی نیافت.^۲ نگارگران در مینیاتورسازی شیوه‌ای را ابداع کردند که «مکتب هرات» خوانده شد. مینیاتور به سبک و شیوه هرات با آنچه در مکتب بغداد و شیراز پدید می‌آمد، کاملاً متفاوت بود.

مینیاتورهای سبک بغدادی و شیرازی در سده هشتم و نهم هجری بیشتر تحت تأثیر هنر چینی عهد ایلخانی قرار داشت. مکتب هرات پس از شاهرخ نیز ادامه یافت. بایسنقر میرزا، فرزند شاهرخ، که امیری هنردوست و آرام‌خوبود، چهل تن از بهترین نقاشان و نگارگران ایران را در هرات گردآورد تا برای نسخه‌های خطی کتابخانه او مینیاتور بسازند. مشهورترین اثری که در پی این دل‌بستگی او به هنر مینیاتور به وجود آمد، شاهنامه معروف بایسنقری است که در ۸۳۳ق کار نگارگری آن به پایان آمد. هنرمندان شیرازی در روزگار فرمانروایی ترکمانان «قراقوینلو» و «آق قوینلو» به شیوه‌ای نو دست یافته بودند که به شیوه «ترکمان» معروف شد.

در اواسط سده نهم هجری کودکی دیده به جهان گشود که بهزاد نام گرفت و چون بالنده گشت در دربار سلطان حسین بایقرا در هرات به کار پرداخت و چیزی نگذشت که نامش در نقاشی ایرانی جاودانه شد. کمال الدین بهزاد، شیوه‌ای نو در پیش گرفت و در آن به وصف جزئیات واقعی زندگی روزانه پرداخت. بهترین و گویاترین این گونه مینیاتورها در آغاز سده دهم هجری و در عهد شاه تهماسب صفوی در تبریز و قزوین و مشهد پرداخته شد و آراسته‌ترین شیوه رنگ‌آمیزی را با نمودهای گویایی از زندگی روزانه مردم ایران، در خود گرد آورد.^۲

قلمر و فرمانروایی ترکان عثمانی در آسیای صغیر نیز یکی دیگر از مظاہر بروز هنرهای اسلامی بود. تأثیر «ایاصوفیه»، که در آغاز کلیسا بود و سپس مسجد شد، در روحیه آنان به درجه‌ای بود که بازتابهایی از معماری آن در بسیاری از مسجدهای ساخته شده از پایان سده نهم هجری به بعد، در شهر قسطنطینیه یا دیگر نقاط امپراتوری عثمانی، باقی و مشهود است. یکی از بزرگ‌ترین و با عظمت‌ترین آنها، «مسجد سلطان احمد اول» است، که به سال ۱۶۰۹ تا ۱۶۱۶م ساخته شد، «مسجد سلیمانیه»، که به فرمان «سلطان سلیمان قانونی» و با معماری و طراحی «سنان پاشا» ساخته شد، یکی دیگر از نمونه‌های معماری اسلامی است. سنان پاشا که به سال ۹۶۸ق بنای

۲. هورست ولدمار جنسن، پیشین، ص ۳۱۲

۱. کرسنین پرایس، پیشین، ص ۱۲۹

مسجد سلیمانیه را به پایان برد، مسجد دیگری را به نام لرستم پاشا بروپا کرد که کاخی را که ساختن محمد فاتح ساختن آن را آغاز کرده بود در عهد سلیمان قانونی به اندازه شهری کوچک بود که چندین حیاط بزرگ و چند دروازه داشت.

این امر مسلم است که صنعت قالی بافی از سده پنجم پیش از میلاد در خاور نزدیک، به ویده ایران، معمول بوده است. نشت کردن آب، به درون مقبره یکی از فرمانروایان سده پنجم پیش از میلاد در سیبری جنوبی در محلی به نام پازیریک و تبدیل آن به یخی جاودانی، یک قنیچه پشمین را به گونه‌ای معجزه‌آسا برای ما محفوظ نگاه داشته است. این فرش به نام جایی که در آنجا یافت شده به «قالی پازیریک» مشهور شده است. با این همه، بافت انواع قالی به تعداد زیاد و با روشی پیوسته از سده هفتم هجری رواج داشته است و مجموعه کاملی از آنها در مساجد بزرگ صفوی در قنیچه و شهرهای دیگر به دست آمده است. دگرگونی در قالی بافی ایران هنگامی رخ داد که قالی بافان دربار صفوی، همان ترکیب کلی تذهیب کاری نسخه‌های خطی را به کار بردند. رنگ آمیزی قنیچه از همان هنگام و با ایجاد تضادی چشم‌نواز میان ترنج و نقشه‌ای زمینه و حاشیه غنی تر شد. در دوره صفویه نفیس‌ترین فرش‌های ایرانی برای اهدا به مساجد و مقابر و اماکن متبرکه بافت شد. یکی از آنها که هنوز باقی است، فرشی است که برای آرامگاه شیخ صفوی کافته شده بود. این فرش یا طرح آن، کثر مقصود کاشانی است که در سال ۹۴۶ق بافت آن به پایان رسید و اکنون در گنجینه نشن است.

فرش‌های عصر صفوی بیشتر از پشم بافته می‌شد، اما در زمان شاه عباس بزرگ گنگه فرش‌های ابریشمی و گاه با نخهای زرین و سیمین نیز تهیه می‌شد. ناحیه قفقاز برخی از نقشه‌ای قشی ایران را به وام گرفت و آنها را با شیوه‌ای که در آن شکلهای گل و بوته همراه با جانوران طراحی شده بود، به کثر پارچه‌های ابریشمی و زربفت ایرانی عصر صفوی نیز در میان اروپاییان خواهان داشت و زمینه‌های آن را بیشتر گل و بته و گاه صورت جانوران یا آدمیان پُر می‌کرد.

در میان شاهان صفوی شاه عباس بزرگ از دیگران ممتاز بود. او پادشاهی هنردوست و هنربرور بود و در حقیقت، (صفهان) ساخته و پرداخته است. میدانها، مسجدها، کاخها، بازارها و بازهایی که او در اصفهان نو (در جنوب غربی اصفهان کهنه) برویا داشت، از اصفهان «نصف جهان» ساخت. در زمان شاه عباس برای معماری شهری و عمومی، نقشه منعلقی تهیه شد، بدین‌گونه که میدان بزرگی به نام میدان «نقش جهان» ایجاد شد و سپس در وسط هر یک از چهار ضلع آن، بنایی بزرگ بروپا کردید؛ به گونه‌ای که طرح کلی آن بازتابی از یک ساختمان چهار ایوانی بسیار بزرگ بود که در معماری ایرانی از دوره باستان به این سوابقه داشت. چهار بنای عمدۀ آن عبارت بود از: مسجد شاه، مسجد شیخ

لطف الله، سر در بازار قیصریه، و عمارت عالی قاپو.^۱) میدان شاه در قلب شهر به درازای بیش از پانصد متر، هم بازار بود و هم میدان چوگان بازی و تیراندازی با کمان. اطراف میدان را یک بنای دو طبقه می‌پوشانید. طبقه زیرین آن، دکانهایی بود که فلزکاران، کنده‌کاران و پیشه‌وران در آن به آفرینش‌های هنری خود می‌پرداختند. در جانب شرقی میدان، مسجد معروف و زیبای شیخ لطف الله ساخته شد (۱۰۱۲ق / ۱۶۰۳م): البته مسجد شاه اصفهان از مسجد شیخ لطف الله بزرگ‌تر است و حیاطی در وسط دارد و شکوه آن چشم‌گیر است. در جانب غربی میدان شاه، کاخ عالی قاپو در شش طبقه ساخته شده و در طبقه چهارم آن یک ایوان پرستون برای نشستن شاه و دیدن بازیها و جشنها فراهم آمده است. شاه عباس در مرکز شهر خیابانی عربیس و دلگشا به نام چهارباغ با چندین رده درخت چنار احداث کرد که پایان آن به سی و سه پل پاپل الله وردیخان می‌پیوست.

شاید جشن حق دارد که اوایل سده یازدهم هجری / نیمة اول سده هفدهم میلادی را آخرین مرحله شکوفایی نبوغ اسلامی در جهان معماری بهشمار آورده است؛ زیرا در آن برهه از زمان بود که سه شاهکار هنری در سه گوشه جهان اسلام رخ نمود: **مجموعه بناهای میدان شاه اصفهان در ایران، بنای ارامگاه «آرجمند بانو بیگم» یا تاج محل در هند، و مسجد سلطان احمد اول در عثمانی.** در اصفهان عصر شاه عباس، نقاشیهای یک یا دو تن از نقاشان بر جسته رواج فراوان داشت و مورد پسند عموم قرار گرفت؛ **آقا رضا و سپس رضا عباسی** که در عین حال پیشوایان آن شیوه هنری شناخته شدند. **نامدارترین هنرمندان این سبک، رضا عباسی** بود که به دربار شاه عباس تعلق داشت و کارهای او به سرعت سرمشق هنرمندان معاصر او شد. یک هنرمند نامی دیگر در ربع اول سده یازدهم هجری (معین مصقر) بود که به ویژه نقاشیهای او در موضوعهای افسانه‌ای و تاریخی شهرتی به هم رسانده بود.

در هند تحت توجهات **(بابر میرزا)** هنردوست، نواده تیمور، برخی از آثار **مکتب هرات**، به ویژه کارهای بهزاد گردآوری شد. فرزندش همایون، که عشق پدر به هنر را به ارث برده بود، پس از یک زندگی یک ساله در ایران به هنگام بازگشت گروهی از هنرمندان را با خود به هند برد و موجب نفوذ دوباره فرهنگ و هنر ایرانی در هند شد. درواقع، شیوه گورکانی هند در نقاشی، از دل همین امیزه نگارگری ایرانی و هندی بیرون آمد **میر سیدعلی تبریزی** (عبدالصمد شیرازی) **با یه گذاران مکتب گورکانی** هند شدند. تهیه یک رونویس از داستان **(امیر حمزه)** با کارهای **میر سیدعلی و پنجاه هنرمند هندی** تا روزگار پادشاهی **(اکبر)** فرزند همایون، به درازا کشید.^۲

.۱. هورست ولدمار جنسن، پیشین، ص ۲۰۲.

.۲. همان، ص ۲۰۰.

.۳. ذیح الله صفا، پیشین، ص ۱۴-۱۳.

اکبر که بزرگ‌ترین پادشاه گورکانی هند است، به معماری دلیستگی فراوان داشت. او در آگرہ و «فتحپور سیکری» گنبدها و قبها و کاخها برآورد. مسجد بزرگ فتحپور آمیخته‌ای از معماری ایرانی و هندی بود. او به سال ۱۰۱۴ق درگذشت و فرزندش جهانگیر، بر تخت نشست. او نیز به نقاشی و مینیاتور علاقه‌ای فراوان نشان می‌داد. از این‌رو، رونق هنر نقاشی در هند ادامه یافت و چون در ۱۰۳۸ق شاه‌الدین فرزند جهانگیر ملقب به «شاه جهان» بر تخت شاهی نشست، نقاشی هند پیشرفت فراوانی کرده بود. با این‌همه، او به معماری بیشتر گرایش نشان می‌داد. به دستور وی بنای زیبا و مجلل «تاج محل» به عنوان آرامگاه همسرش، «ارجمند بانوبیگم» ساخته شد. سبک این‌بنا متأثر از معماری ایرانی عهد تیمور است، این آرامگاه را اگرچه شاه جهان برای همسرش ساخت، اما خود او نیز در کنار همسر خفت.

ایران در پایان عصر صفوی و هند در پایان عهد گورکانی، هر دو گرفتار جنگها و اختلافات داخلی شدند و نادر شاه افشار، به دوران احتضار طولانی این دو امپراتوری پایان بخشد. در آن ایام امپراتوری عثمانی از آرامشی نسبی بهره‌داشت و سلطان احمد شیفتۀ جشن و سرور بود، به همین سبب، مینیاتورها و مجالسی از هنرمندان روزگار او، مانند لوفنی^۱ بر جای مانده و از صد متباوز است. با ورود صنعت چاپ به استانبول به سال ۱۱۴۰ق / ۱۷۲۷م دوران رونویسی کردن و مصور ساختن نسخه‌ها و کتابها به سر آمد و به همان نسبت که معماری عثمانی از پایان عهد سلطان احمد سوم زیر تأثیر معماری اروپا، دارای کلاه‌فرنگی شد و دیگر هنرها اسلامی، مانند نقاشی، سفالگری و کاشی‌سازی، آن رونق و رواج سده دهم هجری خود را از دست داد؛ هر چند که یکباره نمرد و هنرها بی‌چون گوهرگری، زری‌بافی و سوزن‌دوزی توانست تا اواسط سده هجدهم میلادی به حیات خود ادامه دهد.

ایران عهد قاجاریه اگرچه می‌کوشید تا جایگاه هنری عصر صفوی را برای خود محفوظ دارد، اما چندان موفق نبود. با اینکه بسیاری از شاخه‌های هنری دوره قاجاریه رو به افول گذارد، اما هنر خوشنویسی در سه بخش نستعلیق، شکسته نستعلیق و نسخ به اوچ خود رسید. همچنین گل و مرغ‌سازی و بهویژه آثار لاکی، بسیار پیشرفت کرد و تنها در این دوره است که نقاشی مستقل از کتاب و به صورت مکتبی ایرانی شکل گرفت.^۲

1. Levni

2. نک: مرصع رنگین، منتخب از آثار نفیس خوشنویسان بزرگ ایران تا نیمة قرن چهاردهم، تهران، انتشارات انجمن خوشنویسان ایران، ج ۱، ۱۳۶۴، ج ۲، ۱۳۶۶، نگارستان خط، مجموعه آثار میرزا غلام‌رضا اصفهانی، به کوشش احمد سهیل خوانساری، اصفهان، پازنگ، [بی‌تا].

۲. علم موسیقی

در دوره عباسیان و هم‌زمان با اوج گیری نهضت ترجمه، کتابهای موسیقی ایران و هند و یونان نیز ترجمه شد و خلفای عباسی در ترویج و توسعه فن موسیقی و دانش آن کوشیدند؛ در اینجا شرحی از آثار و نوآوریهای علمی دانشمندان موسیقی در دوره حلافت عباسیان را به اختصار می‌آوریم:
ابراهیم بن ماهان موصلی (۱۸۸-۱۲۵ ق)؛ پدرش ماهان از دهقانان ارجان یا ارگان فارس بود و از فارس به کوفه مهاجرت کرد و در آنجا با خانواده‌ای اصیل و ایرانی وصلت کرد. ابراهیم با پیشرفتی شگفت‌آور موسیقی را نزد کسانی چون جوانویه ایرانی فراگرفت و به سرعت شهرت او به دربار خلیفة عباسی، مهدی، رسید. ابراهیم به دعوت مهدی خلیفة عباسی و پسر او هارون الرشید در دربار مقام و منزلتی خاص یافت. بیشتر خوانندگان و نوازندهای بغداد و دربار خلفا، به ویژه بزرگان دانش موسیقی چون اسحاق موصلى، از شاگردان و تربیت‌شدگان او بودند.^۱

اسحاق موصلى، فرزند ابراهیم موصلى در حدود ۱۵۰ ق در ری زاده شد. او اصول و قواعد علم موسیقی را نزد پدر و دایی اش منصور زلزل فراگرفت و در روزگار خود به مقامی بی‌مانند در دانش موسیقی دست یافت. آثاری مكتوب درباره موسیقی چون الاغانی و الکیر التغم الایقاع اغانی معبدو و كتاب الرقص که از میان رفته‌اند، منسوب به این دانشمند است. وی معاصر هارون الرشید اماون، معتصم واثق عباسی بود. اسحاق به سال ۲۳۵ ق چشم از جهان فروبست.

ابوالحسن علی بن نافع، ملقب به زرباب و معروف به «بصری»، ایرانی‌الاصل و از شاگردان اسحاق موصلى بود. نوآوری مهم او در آلت موسیقی ایرانی (بیزبطة) بود. زرباب با افزودن یک تار به چهار تار بربط و استفاده از ناخن عقاب و روده تابیده بچه شیر در ساخت بربط جدید، نوای حاصل از زخمه بربط را مطبوع تر کرد. زرباب در مكتب خود، اصول و قواعدي تازه برای آموزش فن موسیقی ترتیب داد و این همان شیوه‌ای است که در مغرب زمین هم رواج دارد و درواقع، یکی از روش‌هایی است که از مكتب اسپانیایی برداخته زرباب به مغرب زمین رفته است.^۲

منصور زلزل، موسیقی‌دان بنام ایرانی در دوره عباسی، استاد خوانندگی و استاد منظیر نوازنده بربط بود.

۳- ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۵۹ یا ۲۶۰ ق) فیلسوف و ریاضی‌دان و موسیقی‌دان بزرگ ایرانی است. فارابی گرانستگ ترین کتابها را در موسیقی بد نگارش درآورد. از کتابهای او در موسیقی، البدل الى صناعة الموسيقى و كلام في الموسيقا و احصاء الایقاع و كتاب في التقرة مضافا الى الایقاع و رساله ای

۱. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ج ۵، ص ۲۰۸ و ص ۲۳۰.
2. H.G.Farmer, A History of Arabian Music to the XIIth Century, London, 1967, p.124-130.

موسوم به مقالات است که بخشی از آنها از بین رفته است. مهم‌ترین آثار فارابی در موسیقی احصاء العلوم و الموسیقی الکبیر است. از این‌رو، فارابی را بزرگ‌ترین نویسنده کتب موسیقی در قرون (وسط) می‌دانند.

او در مورد دو پرده معروف موسیقی، «وسطای زلزل» و «وسطای فرس»، مطالعاتی دقیق کرده و فواصل آنها را به دست آورده است.^۱

ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) افزون بر آثار گرانسنج در طب، فلسفه و منطق، در موسیقی نیز صاحب آثاری بسیار بالارزش است. او در کتاب شفا بابی را به عنوان «فن» به موسیقی اختصاص داده است. ابن سینا نخستین کسی است که پس از اسلام از وی درباره موسیقی به زبان فارسی کتابی باقی مانده و این همان کتاب التجاه است که شاگرد او ابوعبدالعزیز جوزجانی ترجمه کرده و آن را دانشنامه علامی نام نهاده است.^۲

صفی الدین عبدالمؤمن ارمی (۶۱۹ - حدود ۶۱۳ق) ستاره‌ای درخششده در آسمان دانش موسیقی ایران در سده هفتم بود. از مطالعه دو کتاب معتبر او، یکی الادوار و دیگری رسالت الشرفیة این واقعیت آشکار می‌شود که وی پس از فارابی بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کسی است که در اصول فن موسیقی تحقیق کرده است. کهن‌ترین نت‌نویسی فارسی و عربی در کتاب الادوار آمده است.

عبدالقادر غیبی مراغی (م ۸۳۸ق) از مهم‌ترین عالمان موسیقی نظری در عصر تیموری (دربار تیمور و شاهرخ) است. بزرگ‌ترین کتاب او جامع الالحان است. مقاصد الالحان از جامع الالحان کوتاه‌تر است و شرح الادوار نیز نگاشته مraghi بوده که اکنون موجود است. کثر الالحان کتاب گران‌بهای مراغی که برای آشنایان به فن موسیقی ارزش بسیار دارد و حاوی آوازهای اوست از میان رفته است. پسرو نوہ غیبی نیز از موسیقی دانان هستند. پسرش که عبدالعزیز نام داشت نقابة الادوار و نوه‌اش کتاب مقاصد الادوار را نگاشت.

پس از سده نهم هجری دیگر در ایران موسیقی دان بزرگی ظهرور نکرد. گاه به گاه چهره‌هایی پیدا می‌شدند، ولی هیچ کدام نوآوری نداشتند. نفوذ و تأثیر موسیقی ایران بر موسیقی ترک و شبه قاره و کشورهای عربی و حتی خاور دور امری مسلم و از اصطلاحات موسیقی فارسی، که به زبان و فرهنگ

۱. نک: احصاء العلوم، فصل موسیقی؛ هنری جورج فارمر، پیشین، ص ۱۱۴ مهدی برکشلی، «موسیقی»، ایرانشهر، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۲ ش / ۱۹۶۳ نیز نک:

Encyclopaedia of Islam, New Edition, S.V. "musiki", (by O. Wright).

۲. مهدی برکشلی، «موسیقی»، دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، ذیل «ابن سینا، موسیقی» (تفی بینش)؛ هنری جورج فارمر، تاریخ موسیقی خاور زمین، ترجمه بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۳۶۸.

آن بلاد راه یافته، به روشنی آشکار است.^۱

پرسش‌ها

۱. هنر اسلامی، اساس و پایه خود را از چه شیوه‌های هنری وام گرفته است؟
۲. سه شکل عمدۀ بناهای اسلامی را نام ببرید.
۳. اصیل‌ترین بنای ایرانی که در ساخت بناهای پس از خود در جهان اسلام اثر داشت، کدام بود؟
۴. ایرانیان در ساخت مساجد از کدام ویژگی رایج در ایران سود جستند؟
۵. پس از حملة مغول وضعیت هنرهای دستی در ایران چگونه بود؟
۶. خطوط ابداعی ایرانیان در هنر خوشنویسی چه نام دارند؟
۷. چنین‌ها بر کدام یک از هنرهای ایرانیان تأثیر به سزایی داشتند؟
۸. در عصر تیموریان کدام یک از هنرهای ایرانی به اوچ شکوفایی رسید؟
۹. در چه دوره‌ای هنر قالیبافی ایران به اوچ شکوفایی و ترقی رسید؟
۱۰. چگونگی نفوذ و گسترش فرهنگ و هنر ایرانی در هند را شرح دهید.
۱۱. موسیقی هنرمندان مسلمان از چه طریقی در اروپا گسترش یافته است؟
۱۲. نام پنج موسیقی‌دان برجسته مسلمان و پنج کتاب معروف در زمینه موسیقی مسلمانان را پیش از دوره معاصر ذکر کنید.

فعالیت‌های علمی

۱. با بررسی و مقایسه سفالهای پیش از اسلام ایران تفاوت‌ها و سیر رشد آنان با سفالهای پس از اسلام را شرح دهید.
۲. با مقایسه خطوط نستعلیق دوره صفوی با دوره قاجاریه، سیر تحول خط نستعلیق و تفاوت‌های میان آنان را شرح دهید.
۳. در یک تحقیق میدانی سیر تحول هنر قالیبافی را از اوایل دوره اسلامی تا عصر صفویه تهیه نمایید.
۴. در یک تحقیق کتابخانه‌ای عمده‌ترین منابع و مأخذ درباره معماری ایران را تهیه کنید.
۵. با استفاده از منابع و مأخذ معتبر ویژگی‌های مکتب هرات را به طور خلاصه تهیه کنید.
۶. درباره زندگی بهزاد گزارشی تهیه کنید.

۱. نک: هنری جورج فارمر، مجله روزگار نو، ش ۱، ۱۹۴۲.

۷. فهرستی از کتابهای مهم موسیقی از سده دوم هجری تا سده دهم هجری تهیه نمایید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. احسانی، محمدتقی، جلد‌ها و قلمدانهای ایرانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۲. همو، هفت هزار سال هنر فلزکاری در ایران، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
۳. ادواردز، سیسیل، قالی ایران، ترجمه مهین دخت صبا، تهران، فرهنگسرای، ۱۳۶۲.
۴. السعید، عصام، و عایشه پارمان، نقش‌های هندسی در هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجبنیا، تهران، سروش.
۵. براند، رابرت هیلن، معماری اسلامی، ترجمه ایرج اعتضاد، تهران، شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
۶. پرایس، کریستین، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجبنیا، تهران، ۱۳۶۴.
۷. پوپ، آرتور، معماری ایرانی، ترجمه رضا بصیری، تهران، میر، ۱۳۶۳.
۸. همو، هنر ایران در گذشته و آینده، ترجمه عیسی صدیق، تهران، ۱۳۵۵.
۹. جنسن، هورست ولدمار، تاریخ هنر، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، ۱۳۵۹.
۱۰. دوری، کارل جی، هنر اسلامی، ترجمه رضا بصیری، تهران، یساولی.
۱۱. رفیعی، لیلا، سفال ایران پیش از تاریخ تا عصر حاضر، تهران، یساولی.
۱۲. سجادی، علی، سیر تحول محراب در معماری اسلامی ایران، تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۳. شیمل، آن ماری، خوشنویسی و فرهنگ اسلامی، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
۱۴. عکاشه، ئرقت، نگارگری اسلامی، ترجمه غلام‌رضا تهامی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۵. محمدحسن، زکی، هنر ایران، ترجمه محمد ابراهیم اقلیدی، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۷.
۱۶. وولف، هانس ای، صنایع دستی کهن ایران، ترجمه دکتر سیروس ابراهیم‌زاده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

بخش ششم

تأثیر تمدن اسلامی در تمدن غربی

تمدن فعلی جهان برایندی از کوشش‌های ملل جهان در طول تاریخ است. با وجود آنکه تمدن معاصر ویژگی‌های کاملاً متفاوتی با تمدن‌های دیگر ملл داشته، اما در حقیقت ترکیبی از تمدن‌های پیشین است که مسلمان سهم اسلام در پیدایش این تمدن جدید و توسعه آن کمتر از سهم دیگر تمدنها نیست. به نظر می‌رسد که ترکیب تمدن‌های گوناگون و تبادل فکری بین ملل در پیدایش و گسترش این تمدن تأثیر فراوانی داشته و اسلام نیز در فراهم کردن مقدمات این ترکیب نقشی مؤثر و کلیدی داشته است. آنچه در این بخش مورد توجه است، نقش اسلام در ترکیب تمدنها و چگونگی فراهم شدن زمینه و مقدمات این تبادل فکر، فرهنگ و علوم بین تمدن‌های گوناگون و آماده کردن زمینه انتقال آن به غرب است.

انتقال علم و تمدن از اسلام به غرب از سه راه انجام گرفت:

۱. آمیزش مسلمانان با مسیحیان در اسپانیا، ایتالیا، سیسیل و در جنگهای صلیبی و آشناشدن با فرهنگ و تمدن اسلامی در نقاط گوناگون جهان اسلام و مرزهای آن با جهان خارج.
۲. ترجمه کتب عربی به زبانهای اروپایی از سده پنجم تا هفتم هجری.
۳. تدریس واستفاده از کتب عربی که دانشمندان مسلمان آنها را در مراکز علمی نوشته یا ترجمه کرده بودند.

یکی از مهم‌ترین پایگاههای آشنایی غرب با فرهنگ و تمدن اسلامی اسپانیا بود. نفوذ افکار اسلامی را در مسیحیان اسپانیا می‌توان از تأثیرپذیری رهبران مسیحی از اندیشه‌های اسلامی تشخیص داد، چنان که گفته‌اند الیپنوس، اسقف شهر تولدو (علیی‌الله) تحت تأثیر عقاید اسلامی الوهیت عیسی علیه السلام را انکار کرد و گفت که وی بشر و فرزند خوانده خداست. از دیگر سو، مردم اسپانیا در آن روزگار لباس عربی به تن می‌کردند و آداب اسلامی و عربی اجرا می‌کردند. گفته شده است که از دویست هزار جمعیت مسلمان شهر غرناطه (گرانادا) تنها پانصد تن عرب بودند و بقیه را اسپانیاییها

تشکیل می‌دادند.^۱

ترجمه آثار اسلامی به زبانهای اروپایی: در یک نگاه کلی، دلایل رواج ترجمه از زبان عربی به زبانهای اروپایی را می‌توان به دو دسته بیرونی و درونی در حوزه قلمرو مسیحیت دسته‌بندی کرد. آشنا شدن آنان با تمدن اسلامی از زمان جنگهای صلیبی و رو به رو شدن مسیحیان با مجموعه‌ای از میراث و کتابهای مسلمانان را می‌توان به عنوان دلایل بیرونی بر شمرد و مهم‌ترین عامل درونی برای ترجمه از عربی به زبانهای اروپایی را نیز باید در چگونگی برخورد دانشمندان مسیحی با آثار دانشمندان یونانی و به‌ویژه افرادی چون ارسسطو، سقراط، بطلمیوس و جالینوس جست‌وجو کرد. دلایل متعددی وجود داشت که باعث می‌شد دانشمندان و فلاسفه مسیحی قادر به استفاده از متن اصلی و یونانی این آثار نباشند. دور شدن زبان معيار یونانی از زمان کتابت این آثار تا سده‌های میانه تاریخ اروپا یعنی چیزی بیش ازدوازده قرن باعث شده بود حتی بهترین زبان‌شناسان حوزه زبان لاتین نیز از درک آنها ناتوان باشند. این در حالی است که بسیاری از آثار کلاسیک یونانی در طول زمان از دست رفته و تنها راه بازیابی آنها استفاده از ترجمه‌های عربی آنان بود. بر این اساس نهضتی برای ترجمه آثار عربی به لاتین آغاز شد.

این نهضت به دو دوره بزرگ تقسیم می‌شود. دوره اول از دوره به قدرت رسیدن سیلوستر دوم، پاپ واتیکان (دوره پاپی: ۹۹۸ - ۱۰۰۳ م) آغاز شده و در زمان حکومت آلفونسو دهم، از حاکمان محلی اسپانیا، پایان می‌پذیرد و دوره دوم از زمان سلطنت این آلفونسو (۱۲۸۴ - ۱۲۵۳ م) شروع می‌شود. تفاوت مهم دوره‌های اول و دوم نهضت ترجمه از عربی به لاتین در این است که در دوره اول، آثار عربی عموماً به لاتین ترجمه می‌شدند، اما در دوره دوم غالباً با ترجمه آثار به زبانهای اسپانیایی و رومی بود. در این دوره، به مرور افراد و مترجمان بسیاری پدید آمدند که تعداد آنها حدود ۱۵۰ نفر تخمین زده شده است.^۲ از جمله این افراد می‌توان افراد زیر و دامنه فعالیت آنان را بر شمرد:

از کنستانتین افریقا ای طیف وسیعی آثار ترجمه شده درباره آثار جالینوس در پزشکی و نوشته‌های فلسفی ارسسطو وجود دارد. از هوگوی سانتالایی ترجمه‌هایی از آثار ارسسطو، یعقوب بن اسحاق کندی، ابومعشر بلخی و دیگران را می‌شناسیم. از یوهاس هیسهالنسیس ترجمه‌های فراوانی از نوشته‌های ارسسطو، بتانی، فارابی، فرغانی، قیسی، محمدبن موسی خوارزمی، یعقوب بن اسحاق کندی و ابومعشر بلخی وجود دارد. مهم‌ترین کار او مجموعه آثاری است که از ابن سینا به لاتین ترجمه کرده است. از مایکل اسکات، ترجمه‌های فراوانی به جای مانده است. اهمیت کار او به‌ویژه در

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ۱۳۸۰، ذیل «اندلس».

۲. دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ذیل «ترجمه، نهضت»، (سید احمد هاشمی).

ترجمه مجموعه آثار ارسسطو است. از پلاتوی تیولیایی آثار متعددی در زمینه‌های گوناگون چون نجوم ریاضی، هندسه و فلسفه به لاتین ترجمه شده است.^۱

اما بی‌شک گرارد دوی کرمونایی را باید مهم‌ترین مترجم در جریان نهضت ترجمه از عربی به لاتین به‌شمار آورد. تعداد آثاری که به زبان لاتین ترجمه کرده به بیش از هفتاد می‌رسد. این آثار موضوعات گوناگون چون پزشکی، فلسفه، نجوم، اخلاق، سیاست و مانند اینها را در بر می‌گیرد. آثار پزشکی ترجمه شده به قلم او، یعنی نوشته‌های جالینوس و بقراط، عملاً یک دورهٔ پزشکی یونانی را با شرح آثار دانشمندان اسلامی در بر می‌گیرد.

۱. تأثیر علوم عقلی، فلسفه اسلامی و علوم الاهی در تمدن غرب

در اولین سالهای سدهٔ دوازدهم میلادی با ترجمه‌های دومینیکوی گوندیسالوی و خوان شقوبی، مغرب زمین توسط آثار ابن‌سینا، فارابی و غزالی با باورهای ارسسطو آشنایی پیدا کرد. در حقیقت، مغرب زمین اطلاعات خود را دربارهٔ ارسسطو به مسلمانان مدیون است و تردیدی نیست که اروپاییان در نتیجه آشنایی با افکار مسلمین به فلسفه عشق ورزیدند و به مطالعهٔ آثار ارسسطو پرداختند. تعلیمات ارسسطو و ابن‌رشد با هم آمیخته بود و روش و باورهای ابن‌رشد به‌طور مبسوطی در بین یهود شایع بود. از همین طریق بود که در میان مسیحیان نفوذ عمیقی یافت و این گونه باورها تهدیدی برای کلیسا به‌شمار رفت تا جایی که سن توماس مترجمان عرب را مورد انتقاد قرار داد و بین افکار ارسسطو و شارحان آثار وی تفاوت قابل شد. بجز ابن‌رشد، آرای ابن‌سینا نیز در غرب بسیار مورد توجه قرار گرفت. از جمله عقایدی که از ابن‌سینا به مغرب زمین منتقل شد، موضوع معقولات بود؛ به معنی آنچه به وسیلهٔ عقل قابل درک است. دیگر اینکه وی معتقد بود اساس هر موجود جزء غیرقابل تجزیه است و مادهٔ خود اساس تعدد و اختلاف است. شماری از دانشمندان مغرب زمین مانند راجر بیکن معتقد بودند فلسفه ارسسطو در مغرب زمین تأثیر نداشت و آن به علت کمیاب بودن کتب و رسالات او بوده یا به سبب مشکل درک رسالات، تا آنکه پس از پیامبر اسلام ﷺ فلسفه‌ای مانند ابن‌سینا و ابن‌رشد فلسفه ارسسطو را در معرض درک و معرفت قرار دادند. با آنکه برخی از آثار ارسسطو را بوثیتوس ترجمه کرد، فقط از زمان مایکل اسکات که بخشهایی از کتابهای ارسسطو دربارهٔ حلیعت و حکمت را از عربی به لاتین ترجمه کرد، فلسفه ارسسطو در غرب مورد تحسین قرار گرفت.^۲

نخستین مرکز و مکتب خاورشناسی در اروپا به دستور مبلغان مسیحی در سال ۶۴۸ق در شهر

۱. همان، ج ۵، ذیل «پلاتوی تیولیایی»، (فرید قاسمی).

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ذیل «ابن‌رشد» (شرف الدین خراسانی) و ج ۴، ذیل «ابن‌سینا».

تولد و دایر شد و زبان عربی و علوم دینی مسیحیت و یهودیت در آن تدریس می‌شد تا افرادی را برای تبلیغ در میان مسلمانان آماده کنند. بزرگ‌ترین شاگرد این مدرسه ریموند مارتین بود که اطلاعات او درباره نویسنده‌گان مسلمان در اروپا بی‌نظیر بود. او نه تنها با آیات قرآن و احادیث اسلامی آشنا شد، بلکه نکاتی را نیز از علمای علم الاهی و فلسفه اسلامی از فارابی تا ابن‌رشد می‌دانست. ریموند مارتین کتاب مشهور تهافت الفلاسفة غزالی را بررسی کرده و بخش‌هایی از آن را در کتاب خود به نام پوگوفیدی آورده است. افکار و عقاید غزالی پس از آنکه آثار او به دست اروپاییان رسید، برای متفکران مسیحی حائز اهمیت بود و هنوز هم برای آنان مفید است.

از دیگر مفاخر اسلامی در فلسفه که در اروپا به شهرت رسید ابن‌رشد بود. در ایتالیا نفوذ افکار او تا سده شانزدهم میلادی ادامه داشت و عقاید او مجادلات فراوانی را بین علمای مسیحیت برانگیخت. پیروی از فلسفه ابن‌رشد که در مغرب زمین اصطلاحاً آن را روئیسم می‌نامند تا پیدا شدن علوم جدید یکی از عوامل بقای فلسفه در اروپا بود.^۱

آنچه مسلم است، سهم خدمات مسلمانان به علم الاهی از نهایت اهمیت برخوردار است و آنانی که متفکران اسلامی را فاقد عقاید بکر و اساسی خوانده‌اند، بی‌تردید آثار ابن‌رشد و غزالی را نخوانده‌اند. کتاب مشهور توماس آکوئیناس به نام سومانیز دلیلی بر این کوتاه‌بینی است.

افزون بر چهار سده تمدن و فرهنگ اسلامی در تمام مراکز فرهنگی اروپا نفوذ و برتری داشت و هنگامی که برتری اندیشه‌های اسلامی در اروپا پایان یافت، ارتباط فرهنگی مشرق و مغرب باز هم ادامه داشت؛ به گونه‌ای که در سده سیزدهم میلادی به اوج خود رسید و چنانچه آثار باقی مانده از آن دوران را بررسی کنیم، خواهیم دید که نفوذ اسلام پیوسته ادامه داشته و در تمدن قرون وسطانیز بسیار گسترده‌تر از آن بوده است که امروزه از آن یاد می‌شود.

۲. تأثیر پژوهشی اسلامی در تمدن غرب

پژوهشی اسلامی به طرق گوناگون در پژوهشی غرب تأثیر گذاشت. یکی از این راهها، ترجمه متعدد آثار پژوهشکان اسلامی بود که به زبان لاتین ترجمه شد. یکی از مهم‌ترین این پژوهشکان محمد بن زکریای رازی است که آثار متعددی از وی به لاتین ترجمه شد و هر کدام از این آثار بارها به چاپ رسید. بسیاری از مورخان و دانشمندان غربی بر این باورند که کتاب الجدری والحمدیة (آبله و سرخک) رازی بزرگ‌ترین نوشته وی است. این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۴۹۸ م به لاتین ترجمه و چاپ شد. افزون بر این، این کتاب نزدیک به چهل بار در اروپا چاپ شده است. بنابراین به نظر می‌رسد که

۱. همان، ج ۳.

تعداد ترجمه‌ها و چاپهای این کتاب از بسیاری از دیگر کتب طبی اسلامی در تمدن اسلامی بیشتر است. دیگر کتاب رازی، الحصی المتولدة فی الکلی و المثانة در سال ۱۸۹۶ در پاریس چاپ شده است. کتاب الحاوی رازی در سال ۱۲۷۹ م در زمان شارل یکم توسط پزشکی یهودی به نام فرج بن سالم به لاتین ترجمه شد و در سال ۱۵۴۲ م پنج بار چاپ و منتشر شد. این کتاب در اروپا از مهم‌ترین کتب درسی مرجع دانش پزشکی به شمار می‌آمد.

دیگر پزشک تأثیرگذار در پزشکی غربی ابن سینا است. کتاب مهم پزشکی او، قانون، سالها مهم‌ترین کتاب پزشکی غرب به شمار می‌آمد. در اوآخر سده پانزدهم میلادی این کتاب شانزده بار در اروپا چاپ و منتشر شد که پانزده بار آن لاتین و یک بار هم به عبری بوده است. تفسیرهایی که بر این کتاب به لاتین و عربی نوشته شده، بی‌شمار است. این کتاب تا نیمة دوم سده هفدهم میلادی بارها به چاپ رسید و مدت‌ها از کتابهای درسی به شمار می‌آمد. شاید هیچ کتابی در علم طب تاکنون به اندازه آن رواج نداشته است.

بجز این موارد، در دیگر زمینه‌های مربوط به دانش پزشکی نیز پزشکی اسلامی در پزشکی غربی تأثیر گذاشت. به طور کلی، به نظر می‌رسد تأسیس بیمارستان در اروپا بنا به تعریف جدید از بیمارستان، تحت تأثیر بیمارستانهای شرقی - اسلامی بوده باشد. در پس این رفتارها، پزشکان اروپایی یکی دیگر از دستاوردهای خود را مدیون مسلمانان هستند و آن چگونگی درمان انواع بیماریهای است. این را می‌دانیم که پزشکان اروپایی چگونگی درمان بسیاری از بیماریها، از جمله سرخک، حصبه و طاعون و بسیاری از جنبه‌های عملی پزشکی، از جمله انواع جراحیها را از مسلمانان آموختند. بطوری که رساله‌های پزشک مسلمان، زهراوی قرطبي، اساس علم جراحی کنونی در اروپا داشته شده است.^۱

۳. تأثیر ریاضیات اسلامی در تمدن غرب

تأثیر ریاضی دانان اسلامی در تکامل ریاضیات در غرب بسیار دامنه‌دار بوده است^۲ اروپاییان از طریق مسلمانان با شیوه عددنویسی دهدی، و نیز شکل اعداد هندی که اکنون نیز از آن استفاده می‌شود آشنایی داشتند و این تأثیر بدینه از طریق ترجمه کتاب المختصر فی الجبر و المقابلة صورت گرفت. این کتاب بارها به زبان لاتین، و با نام لیبر الکگوریسمی، یعنی کتاب خوارزمی ترجمه شد. از همین ترجمه کتاب خوارزمی به لاتین است که کلمه algorithm به معنای حساب و روش محاسبه از آن گرفته شد. این کتاب در قرون وسطی نزد اروپاییان شهرتی فراوان داشته و تا سده شانزدهم و زمان فرانسویت،

۱. فؤاد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، ج ۳، ترجمه و چاپ از خانه کتاب، مقدمه، ص ۳۰ به بعد.

ریاضی دان فرانسوی، مبنای مطالعات ریاضی دانان اروپایی بوده است. اثر مهم دیگر خوارزمی کتابی است به نام حساب هند که اصل آن از میان رفته، ولی ترجمه لاتین آن که مربوط به سده چهاردهم میلادی است، وجود دارد. در مأخذ اسلامی این کتاب به نام الجمیع و التفریق بحساب الهند شناخته می‌شود. بجز خوارزمی، در موارد دیگر و در دوره‌های زمانی بعدی آثار دیگری نیز به لاتین ترجمه شد.^۱ از جمله از خیام، خواجه نصیرالدین طوسی و فارابی کتابهایی در دانش ریاضی به لاتین ترجمه شد. آخرین ریاضی دان مسلمان که طی قرون وسطاً و پس از آن آثاری از وی به لاتین ترجمه شد، بهاءالدین عاملی، مشهور به شیخ بهایی است که کتاب او با نام خلاصة الحساب به انگلیسی، فرانسه و آلمانی ترجمه شد. پرداختن به جنبه‌های عملی ریاضیات، از جمله طرح انواع شکلهای چندضلعی منتظم و ناممنتظم، انواع راه حلهای عددی و هندسی معادلات جبری، دستیابی به میزان بسیار دقیقی از عدد پی (π) و سرانجام، روش‌های متعدد برای تعیین محیط و مساحت انواع چند ضلعیها و مواردی مانند این، دستاوردهای دانشمندان ریاضی اسلام بود که به غرب منتقل شد.^۲

۲. تأثیر دانش ستاره‌شناسی اسلامی در تمدن غرب

دانسته‌های ستاره‌شناسان اسلامی شامل انواع داده‌های نجومی، از جمله طراحی تقویمهای مختلف، داده‌های نجومی مربوط به ستارگان، تئوریهای جدید در مورد حرکت سیارات و موارد دیگری مانند اینها، مهم‌ترین دستاوردهایی بود که دانش نجوم اسلامی در اختیار غرب نهاد. امروزه کاملاً روش شده است که مهم‌ترین ستاره‌شناسان غربی نظیر نیوتن، کپلر و کوپرنیک با دانش نجوم اسلامی آشنا بوده و از دستاوردهای ستاره‌شناسان اسلامی بهره بسیاری برده‌اند. یکی از نخستین ستاره‌شناسان اسلامی که در قرون وسطاً در مغرب زمین شهرتی بسیار یافت احمد بن کثیر فرغانی است که کتاب ستاره‌شناسی او به نام جوامع علم نجوم توسط گراردی کرمونایی و یوهانس هیسپا لنسیس ترجمه شد. این کتاب هفت سده در اروپا مرجع و مورد استفاده بوده است. زرقالی اندلسی، دانشمند قرن پنجم هجری، دیگر دانشمندی است که آرای او در غرب مورد توجه قرار گرفت. کتاب مشهور او در نجوم، به نام ذیع طیطلی بسیار مورد توجه ستاره‌شناسان لاتین زبان بود.

پس از آنکه مسلمانان رصدخانه‌های بزرگی در سراسر کشورهای تحت حکومت خویش برپا کردند و دستاوردهای نجومی درجه اولی به دست آمد، نام ستاره‌شناسان اسلامی در سراسر جهان پراکنده شد و از دور و نزدیک برای علم‌آموزی به آنان مراجعه شد. پادشاهان مغرب زمین نیز نه تنها

۱. گوستاو لوبوون، پیشین، ص ۵۶۷.

۲. سید حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۸.

به علمای مسلمان اندلس مراجعه می‌کردند، بلکه برای حل مشکلات علمی خود نمایندگانی را به ممالک شرقی اسلام فرستادند تا مشکلات نجومی خود را حل کنند. آلات نجومی متعدد اسلامی شامل انواع اصطراطابها، کره‌های نجومی، ساعتها و آلاتی مانند این، از جمله دستاوردهای ستاره‌شناسی اسلامی بودند که به مغرب زمین منتقل شدند و از طریق این وسائل، دانش ستاره‌شناسی غربی رو به تکامل گذاشت. تقریباً قطعی شده است که استفاده از پاندول برای تعیین زمان از طریق مسلمانان و از راه اسپانیا به غرب رسید و مسلم است که همین وسیله اساس بسیاری دیگر از اختراعات علمی است.

در حقیقت، می‌توان گفت پیشرفت‌های جدید در علم ستاره‌شناسی براساس ستاره‌شناسی اسلامی و به وسیله یک یهودی اهل اسپانیا که در سال ۱۱۰۶ م مسیحیت را پذیرفت و به نام پدرو آلفونسو معروف شد، آغاز گشت. از نوشه‌های او مقدار ناچیزی باقی مانده است، اما وی تأثیر فراوانی بر اخترشناسان پس از خود، به ویژه اخترشناسان فرانسه و انگلیس داشت. رابت گروست است که مدتی سرپرست دانشگاه آکسفورد بود، و به سازمان ریاضی برای جهان ماده اعتقاد داشت؛ محرك اصلی برای پیشرفت علمی تماس مستقیم با سنت زنده اسلامی و ترجمة آثار علمی از عربی به لاتین بود.^۱

۵. تأثیر چهارفیای اسلامی در تمدن غرب

مطالعه و تحقیق در مورد نفوذ تاریخی مسلمانان در چهارفیای غرب و تأثیر آن در پیشرفت این علم در اروپا کار چندان ساده‌ای نیست؛ زیرا کاملاً روش نیست که اطلاعات چهارفیایی مسلمین تا چه اندازه متکی بر اطلاعات تحصیلی و تا چه حد براساس مشاهدات تجربی و گشت‌وگذار ایشان بوده است. با آنکه در سده‌های سوم تا هشتم هجری کتابهای بسیاری به زبان عربی نوشته شده، اما همه آنها را نمی‌توان کاملاً درست و بی‌کاستی دانست و از طرف دیگر کتابها، تجارب و دیدگاههای بازدگانان و دریانوران که مسافرت‌های بسیار کرده بودند، کمال اهمیت را دارد. بی‌تردید، نویسنده‌گان کتابهای چهارفیا از این‌گونه اشخاص بهره فراوان برده‌اند و همانها بوده‌اند که روابط اسلام و اروپا قرون وسطی را رقم زده‌اند و فرهنگ و تمدن اسلامی را به اروپا منتقل ساخته‌اند.

در زمینه چهارفیا انواع گوناگونی از سفرنامه‌ها، کتابهای چهارفیایی و تشریح پوسته زمین، انواع

۱. جرجی زیدان، پیشین، ص ۴۲۸۸-۴۲۹۳. سید حسین نصر، پیشین، ص ۱۶۲-۱۶۱؛ گوستاو لوپون، پیشین، ص ۵۸۶.

نقشه‌های جغرافیایی و کتابهای راهنمای ستاره‌شناسی جغرافیایی مورد استفاده دانشمندان، دریانوردان و جغرافی دانان غربی بوده است. آثار جغرافیایی ستاره‌شناسان اسلامی بیش از کتب جغرافیایی دیگر در علوم قرون وسطی اروپا نفوذ و تأثیر مستقیم داشته است و برخی از آنها نیز به زبانهای اروپایی ترجمه شده‌اند. نخستین جایی که استادان جغرافیایی مسیحی جغرافیای اسلامی را آموختند، شهر تولدو در اسپانیا بود و نخستین چیزی که یادگرفتند، کرویت زمین بود که بدون درک آن کشف قارهٔ امریکا امکان نداشت.

ستاره‌شناسان اسلامی جغرافیا را بیشتر از جهت تعیین طول و عرض جغرافیایی مطالعه می‌کردند و ربع مسکون را بر حسب تقسیمات هفتگانهٔ بطلمیوس نمایش می‌دادند. مانند همین تقسیمات در نقشه‌های دریایی پرتغالیها در سالهای ۱۵۰۱-۴ م تنظیم شده است و برخی از نقشه‌های این تقسیمات حتی تا پایان سدهٔ هجدهم در نقشه‌های جغرافیایی اروپا دیده می‌شود.

یکی از مهم‌ترین اقدامات جغرافیایی دریانوردی مسلمانان، استفاده از قطب‌نما بود. با آنکه این وسیله اختراع چینیها بود، ولی روشن نیست که آیا از آن در کشتیرانی استفاده می‌کرده‌اند یا نه؟ چون آنها هیچ‌گاه از ساحل دور نمی‌شدند. ولی وضع مسلمانان متفاوت بود. هنگامی که اروپاییان از وجود کشور چین بی‌خبر بودند، مسلمانان با این کشور روابط تجاری داشتند و گمان قوی بر آن است که مسلمانان قطب‌نما را به اروپاییان معرفی کرده باشند؛ زیرا اروپاییان پیش از سدهٔ سیزدهم میلادی از قطب‌نما استفاده نمی‌کردند. در حالی که ادریسی، جغرافی دان و مورخ بزرگ اسلامی در نیمهٔ سدهٔ دوازدهم میلادی از آن سخن گفته و کاربرد آن را در میان مسلمانان رایج دانسته است، انتقال آن را به اروپا از طریق مسلمانان می‌داند. از دیگر سو، سده‌ها پیش از آنکه واشکودوگاما بتواند از طریق راههای دریایی به مشرق زمین برسد، مسلمانان این سرزمینها را می‌شناختند. وی با راهنمایی دریانوردی مسلحان بد نام احمد بن ماجد توانست از دماغهٔ امیدنیک به سواحل آسیا قدم بگذارد. در حقیقت، راه دریایی هند و چین پنج سدهٔ پیش از مارکوبولو، توسعه یک دریانورد مسلمان به نام سلیمان سیرافی شناخته شده بود.^۱

۱. م. م. شریف، *منابع فرهنگ اسلامی*، ترجمه سید جلیل خلیلیان، تهران، ۱۳۵۹ش، ج ۲، ص ۱۸۴ شهربار رامهرمزی، *عجب‌الهند*، ترجمه محمد ملک‌زاده، تهران، ۱۳۴۸، احمد فرامرزی، «تاریخ جغرافی در دورهٔ اسلامی»، *مجلهٔ تقدم*، ش ۱، ص ۵۳۸.

ع. هنرهای اسلامی و نفوذ آن در اروپا

مسلمین، افزون بر نوآوری و پیشرفت در علوم و دانشگاهی گوناگون، در هنر و به کار بردن ذوق و سلیقه در هنرهای زیبا نیز شخصیت خویش را ابراز کردند و با الهام از تعالیم اسلام در صدد فraigیری و گسترش هنر و صنعت برآمدند. ا.ه کریستی، در این باره می‌گوید: «بیش از هزار سال اروپا با نظر تعجب به هنرهای زیبای دنیای اسلامی نگاه می‌کرد و آنها را اشیاء خارق العاده‌ای می‌شمرد».^۱

هنرهای زیبا اصطلاح تازه‌ای برای نوعی از مصنوعات‌اند که گشایشی در نفس پدید می‌آورند. ملت‌های متمدن، پیش از اسلام، کم و بیش دارای هنرهای زیبا بوده‌اند. استعداد مسلمین در هنرهای زیبا، از بسیاری ملل دیگر بیشتر بوده است. تنها شماری از دانشمندان مغرب زمین بر این باورند که هنر نقاشی در اسلام به علت محدودیت، از پیشرفت چندانی برخوردار نشده است، در حالی که این نظریه در مورد همه مسلمانان صادق نیست و مسلمانان، به‌ویژه ایرانیان، در این بخش هم پیشرفت‌های مهمی کرده‌اند.^۲

آنچه مسلم است هنرهای اسلامی مربوط به سرزمینهایی است که در قلمرو نفوذ گسترش اسلام واقع شده‌اند.^۳

گسترش اسلام و تماس با ملل دیگر، از تعصبات بی‌مورد مذهبی کاست. مسلمانان در هنرهای گوناگون، مانند معماری، مهندسی، حجاری، منبت‌کاری و خوشنویسی بسیار استاد بودند، ولی مجسمه‌سازان و نقاشان و نگارگران خوبی نداشته یا تعداد اندکی داشته‌اند.^۴

خوشنویسی در میان مسلمانان بسیار رشد کرد. در همین راستا، به تدریج صنعتگران اروپایی با خطوط عربی - اسلامی آشنایی پیدا کردند، در حالی که نمی‌توانستند آن را بخوانند، اما شبیه آن را می‌نوشتند. از سوی دیگر، میل به زیارت اماکن مقدسه، علاقه‌مندی اروپاییان به اخذ علوم اسلامی و شیوه بازرگانی و مواردی دیگر، مردم اروپا را به سمت سرزمینهای اسلامی سوق داد و در بازگشت زمینه انتقال علوم و هنرهای اسلامی را به سرزمینهای اروپایی فراهم آورد.^۵

۱. توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، میراث اسلام، ترجمه مصطفی علم، تهران، انتشارات مهر، ۱۳۲۵ ش، ص ۶۸.

۲. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۳، ج ۳، ص ۲۹۸-۹.

۳. ارنست کونل، هنر اسلامی، ترجمه هوشنگ طاهری، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۵، ش ۱۲، ص ۱۱-۱۲.

۴. کریستین پرایس، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، ش ۹-۸.

۵. توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۳۵.

یکی از اشیایی که در این سفرها دانش پژوهان اروپایی از دارالعلم‌های اسلامی به اروپا برندن اصطلاح بود، کهن‌ترین اصطلاح موجود که در آکسفورد نگهداری می‌شود، در سال ۹۸۴ م به دست پسران ابراهیم، اصطلاح‌ساز اصفهانی، ساخته شده است.^۱

نمونه‌ای از فلزکاریهای اوایل اسلام، جعبه‌ای است در کلیسای ژرونا^۲ در قرطبه که از چوب ساخته شده و روی آن را با ورقه‌ای از نقره و شاخ و برگهایی از این فلز پوشانیده‌اند که به حکام دوره دوم حکومت اموی (۹۶۱-۷۶ م) تعلق دارد.^۳

از آثار طلا و نقره کاریهای اوایل اسلام چیزی باقی نمانده و تنها در این زمینه می‌توان ظروف برنجی، مسی و مفرغی متعلق به ثروتمندان را بررسی کرد.^۴ صنعتگران اسلامی غیر از طرحهای برجسته، نقش و نگارهای زرین و سیمین را در زیباسازی آلات فلزی به کار می‌برند. در اواسط سده دوازدهم، طلاکوبی و زر نشاندن در فلزات به اوج کمال رسید.^۵ حمله مغولان به شهرهای عراق، صنعتگران این منطقه را پراکنده ساخت و موجب نفوذ این صنعت در مصر گردید.^۶

از اشیای دیگر، ابریقه‌ها و طشت‌هایی متعلق به سده‌های سیزده و چهارده میلادی است که نمونه‌هایی از آنها در گنجینه ویکتوریا و آلبرت وجود دارد که برخی از آنها بسیار عالی است و در هیچ جای دنیا مانند آنها یافت نمی‌شود. در پایان سده چهاردهم میلادی، صنعت زرنشاندن در فلزات رو به افول نهاد.^۷

در سده پانزدهم میلادی، ایتالیاییها به واسطه تجارت با مشرق، از این صنایع در شهرهای ونیز و ژرونا تقلید کردند. همچنین دسته‌ای از صنعتگران ایرانی ساکن ونیز، ساختن اشیای فلزی زیبا را آغاز کردند. نقره و طلانشانی روی فلزات، به دست صنعتگران اسلامی در قرون وسطاً، مانند میناکاری اروپاییها بوده، با این تفاوت که اروپاییها به جای تزئینات فلزات قیمتی، نقوش را با شیشه‌های

۱. همان، ص ۳۶-۷.

2. Gerona.

۳. همان، ص ۳۸.

۴. همان؛ ارنست کونل، پیشین، ص ۶۸-۷۰.

۵. توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۴۳۸؛ گوستاو لوبون، تاریخ تمدن اسلام و حرب، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۷ ش، ص ۱-۶۴۰.

۶. همان، ص ۳۸.

۷. ارنست کونل، پیشین، ص ۹۴-۵.

۸. گوستاو لوبون، پیشین، ص ۶۳۹-۴۱؛ توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۴۲.

رنگارنگ پر می‌کردند.^۱

هر چند مسلمین برخی از طرحهای این صنایع ظریفه را از جاهای دیگری می‌گرفته‌اند، ولی به اندازه‌ای ذوق و سلیقه خود را در آن دخالت می‌دادند که طرحی جدید به وجود می‌آوردند. مسلمین در ساختن کوزه‌های لعابی مهارت بسیار داشتند و تعدادی از این کوزه‌ها که متعلق به سده چهارم هجری است، در خاور نزدیک، شمال افریقا و اسپانیا کشف شده که نشان‌دهنده پراکندگی فراوان آن است. ری یکی از مراکز بزرگ این صنعت به شمار می‌آمد و نمونه‌های بسیاری از این هنر زیبا از آنجا به دست آمده است که در گنجینه لوور نگاهداری می‌شود.^۲

صنعتگران اروپایی، نقاشی گلهایی را که در آن روزگار در مغرب زمین یافت نمی‌شد، از ایرانیها تقلید می‌کردند و ظروفی که از طریق شامات و عثمانی به اروپا می‌آمد، برای آنها سرمشق قرار می‌گرفت.^۳ صنعت شیشه‌سازی و تزئین و میناکاری بر روی آن نیز توسط مسلمانان به اروپا منتقال یافت.^۴

پیش از حمله اعراب به ایران و سوریه و مصر، در این نواحی صنعت نساجی و پارچه‌بافی رونق داشت و در همسایگی روم شرقی مراکزی بود که در آن پارچه‌های ابریشمی می‌بافتند که از نقش و نگار و تصاویر گوناگونی برخوردار بود و مراکز بزرگی از این صنعت پیدا شد و واژگان و اصطلاحات مربوط به آن به زبانهای اروپایی وارد شد.

پارچه‌هایی را که از فسطاط، پایتخت اولیه مسلمانان در مصر، به انگلیس می‌بردند، فاستونی می‌نامیده‌اند. همچنین پارچه‌هایی که امروز دمک (دمسه) یا دمیاطی می‌نامیم از بزرگ‌ترین مراکز بازرگانی آن روز، یعنی دمشق، وارد می‌شده است. پارچه‌های مسلمانان را بازارگانان ایتالیایی از دمشق وارد می‌کردند. پارچه‌های گران‌ادن در بازارهای اروپا، به نام گران‌ادن معروف بود و تافته‌های ایران نیز در اروپا بسیار رواج داشت.^۵

در جشن‌های بزرگ دربارهای اروپا، خانمهای با لباسهای ابریشمی بافته شده ایران شرکت

۱. همان، ص ۳۴۲-۳۴۳ ارنست کونل، پیشین، ص ۶۸-۹.

۲. همان، ص ۴۴۷ کریستین پرایس، پیشین، ص ۳۲-۳.

۳. ارنست کونل، پیشین، ص ۲۶-۷، ۲۶۳ توماس واکر آرنولد و آلترد گیوم، پیشین، ص ۵۰-۵۱.

۴. در این باره نگ: همان، ص ۵۲.

۵. گوستاو لویون، پیشین، ص ۶۳۸-۶۳۹ ارنست کونل، پیشین، ص ۹۱-۹۰.

می‌کردند. قطعه‌هایی از پارچه‌های ابریشمی بافت بغداد و ایران امروزه در گنجینه‌های برلن، لوور و لیون موجود است که آنها را در پایان سده دهم میلادی بافته‌اند. هر روز بازار این گونه ابریشم کاریهای شرقی‌ها در غرب گسترش می‌یافتد؛ در جزیره سیسیل در قصر پالرمو، مسلمانان کارخانه ابریشم بافی تأسیس کردند که مدت‌ها پارچه‌های نفیس از آنجا به دیگر نقاط اروپا صادر می‌شد.^۱

در این هنگام، هنرهاي آسياي غربي و شرقى مبادله می‌شد و در چين جمعیتی از مسلمانان پيدا شدند که به عربی گفت و گو می‌کردند و هنرشنان ذر تمام دنیاى اسلامی شهرت داشت. تأثير و نفوذ بسیاری از این هنرهاي شرقى و اسلامى در اروپا به درجه‌ای بود که کارشناسان فن از تشخیص نمونه‌های شرقی و غربی از يكديگر ناتوان بودند.^۲

قالی يکي دیگر از هنرهاي اسلامي و از لوازم زندگی بهشمار می‌آيد. در سده شانزدهم میلادی، مهارت قالی بافن ايراني به اوج خود رسید، به گونه‌ای که پيش از آن و حتى تاکنون، قاليهای آن زمان مانند پيدا نکرده است. از شاهکارهای آن روزگار فرشی است در گنجينه ويكتوريا و البرت که در مقبره شیخ صفی الدین اردبیلی در شهر اردبیل بوده است.^۳

از دیگر هنرهاي زيباي مسلمين ساخت اشياي زيبا از جنس عاج بود که روی آن را با نقوش برجسته و رنگ‌آميزي پر می‌کردند.^۴ نمونه‌هایی از اين عاج کاريهای در لندن، پاریس و جاهای دیگر وجود دارد. ظاهراً اين اشيا با هم شباهت دارند، ولی نقوش برجسته‌ای که بر روی آنهاست اغلب با يكديگر فرق دارد.^۵

يکي از بهترین کنده کاريهای اسلامي، ابريقی است که هم اکنون در گنجينه سنت مارک ونيز قرار دارد و از دُر کوهی ساخته شده و اهمیت بيشتر آن از جهت تاریخي است که نام «عزیز»، دومین خلیفة فاطمی در مصر، بر آن نوشته شده است.^۶ از دیگر هنرهاي زيباي مسلمين که به غرب انتقال یافت و اروپا ييان را تحت نفوذ و تأثير خود قرار داد هنر تراش کاري فلزات و سنگهای گران‌بهای است.^۷

۱. همان؛ توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پيشين، ص ۵۵-۶.

۲. همان، ص ۱۵۷-۸، اكريستين برایس، پيشين، ص ۱۵۸-۶۱.

۳. ارنست کونل، پيشين، ص ۱۹۲، ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۷۸، ۲۷۸، ۲۸۴-۵، توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پيشين، ص ۶۰.

۴. محمد مددبور، تحلیلات حکمت معنوی در هنر اسلامی، تهران، اميرگیير، ۱۳۷۴، ص ۲۴۰.

۵. توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پيشين، ص ۶۳-۴.

۶. همان، ص ۶۴.

۷. در اين باره نك: گوستاو لویون، پيشين، ص ۳۸۵، ۳۱۳-۱۵، ۶۳۹.

آنچه مسلم است، اساس چاپ و صحافی کتاب نیز مسلمانان قرون وسطاست. گرچه صنعت چاپ از سده پانزدهم به وسیله اروپاییان تکمیل شد، ولی چاپ سنگی در قدیم طرفداران بسیاری داشت. اولین کارخانه‌های کاغذسازی در اروپا توسط مسلمین در سیسیل و اسپانیا ساخته شد و بعداً در ایتالیا آن را ادامه دادند. در سده پانزدهم، هنگامی که چاپ کتاب گسترش پیدا کرد، کاغذ از مواد اساسی این کار به شمار رفت.^۱

در آغاز سده شانزدهم هنرمندان اروپایی در نتیجه تفکر در هنرهای زیبای اسلامی طرحهای جدیدی به وجود آوردند. از این طرحها و دیگر طرحها و نقاشیها معلوم می‌گردد که تا چه اندازه هنرهای آنان از روی نمونه‌های اسلامی برداشته شده است.^۲ اروپاییان در همان آغاز اسلام در هنر اسلامی ویژگیهای خاصی را مشاهده کردند و علاقه خود را به دریافت این ذوق و سلیقه نشان دادند.

در سده هجدهم، طرحهای مرمریت وابرو بادی که بر روی کاغذهای جلد و حاشیه یا گوشة جلد کتاب در اروپا مرسوم بوده، مستقیماً از منابع شرقی و اسلامی گرفته شده است.

نفوذ نقاشی‌های غرب

بر اساس برخی اقوال، کشیدن صورت انسان و موجودات زنده نزد مسلمانان مکروه شمرده می‌شد، اما به گونه‌ای که از آثار باقی‌مانده تمدن اسلامی معلوم می‌شود، این امر با گذر زمان اهمیت خود را از دست داده است. به اعتقاد آرنولد، در اوایل دوره اسلامی نقاشی‌های شرقی نفوذ فراوانی در نقاشی‌های غربی نکرده است، اما آثاری که قابل توجه بوده و علائم نفوذ را محقق می‌سازد متعلق به دورانی است که مسلمانان بر آبهای مدیترانه تسلط داشته‌اند.^۳

در دوره جنگهای صلیبی، که میان مسلمانان و مسیحیان تماس بیشتری برقرار بوده است، آسیا و صنایع و هنرهای زیبای بیشتری، که نمودار ذوق و سلیقه مسلمانان بود، وارد اروپا گردید و شهرهای ونیز، جنو و پیزا، از مراکز بازرگانی و دادوستد این گونه هنرها بوده است که بی‌تردید، این اشیای زیبا با نقش و نگارهای جالب خود در نقاشی مغرب زمین بی‌تأثیر نبوده است.

از چیزهای دیگری که بیشتر مورد تحسین و تقلید نقاشان مغرب قرار می‌گرفت، تصاویر فرشها و لباسهای گوناگون رایج در آن دوره بود.^۴

۱. توماس واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۷۰-۷۸.

۳. همان، ص ۷-۲۱.

۴. گوستاو لوبون، پیشین، ص ۷-۶۳۴.

یکی از مشهورترین جامهای اسلامی که صورت انسانی بر آن نقاشی شده، جامی است که در گنجینه لوور فرانسه موجود است و معروف به جام «سن لوثی» است که مدت‌ها کودکان را در فرانسه با آن غسل تعمید می‌دادند.^۱

از سده دوازدهم میلادی به بعد، همراه تألیفات دیوسکوریدس و جالینوس، حیوانات افسانه‌ای در کلیله و دمنه و مقامات حریری با نقوشی تصویر شده که از جهت قدرت نقاشی و رنگ‌آمیزی به پای نقاشیهای غربی می‌رسد و گاهی برتر از آنهاست. این نسخه‌ها و نقاشیهای مینیاتور، از نظر تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی در قرون وسطا از ارزش فراوانی برخوردار است.^۲

تأثیر موسیقی اسلامی در موسیقی غرب

پیش از پایان سده دهم میلادی چندان تفاوتی میان موسیقی اسلامی و موسیقی غرب وجود نداشته است. هنگامی که اختلاف موسیقی شرقی و اروپایی اندک بود، دوره‌ای بوده است که هر دو مکتب مقیاس فیثاغورس را به کار می‌بستند و از سبک یونان و سوریه استفاده می‌کردند.

آنچه مسلم است، پیش از ظهور اسلام موسیقی اعراب تحت تأثیر موسیقی ایران و روم شرقی قرار داشت که هر دو مقیاس فیثاغورس را به کار می‌بردند. با توجه به تغییرات جدیدی که در اوزان موسیقی پیدا شد، اسحاق موصلى، گامهای فیثاغورس را دوباره متداول کرد.^۳
موسیقی دانهای مسلمان افزون بر اختراع آلات موسیقی جدید و ساختن آهنگهای جدید، کتابهایی نیز در علم موسیقی تألیف کردند.^۴

مهمنترین آلات موسیقی متداول عبارت بود از: عود، رُباب، قانون، نی، دف و طبل؛ در حقیقت این آلات در ارکسترها کوچک به کار می‌رفت، ولی در موزیکهای نظامی یا اجتماعات بزرگ از سُرنا، بوق، سنج، دُهل و غیره استفاده می‌شد. گفتنی است که ملل اسلامی بر این باور بودند که موسیقی در معالجه امراض نیز مؤثر است و حتی برخی از حیوانات تحت تأثیر آهنگهای موسیقی قرار می‌گیرند و عرفا را عقیده بر آن بود که پیوستگی تأثیر روحانی موسیقی بر روح، امری ازلی است و به هنگام استماع موسیقی، بار دیگر کلام حق را می‌شنوند.^۵

ایرانیها و اعراب، مختروع و کامل‌کننده ادوات موسیقی بوده‌اند؛ چنان که فارابی از نویسندهای موسیقی و مختروع رُباب و قانون بوده است. در آغاز سده سوم هجری، مسلمانان نی را اختراع کردند.

۱. همان، ص ۶۳۶-۷. ۲. ارنست کونل، پیشین، ص ۸۷-۸.

۳. هج. فارمر، موسیقی، ترجمه مصطفی علم، تهران، انتشارات مهر، ۱۳۲۵، ص ۱۳۵-۶.

۴. جرجی زیدان، پیشین، ج ۳، ص ۳۰۱-۲۹۹. ۵. محمد مددپور، پیشین، ص ۱۶۲.

البیاض و ابوالمجد در سده پنجم هجری ارغونون را ساختند و صفوی الدین عبدالمؤمن ارمومی سنتور چهارگوش را اختراع کرد. محمدبن احمد خوارزمی نیز در این دوره کتابی به نام مفاتیح العلوم تألیف کرد که در آن برخی از مسائل موسیقی را حل کرده است. پس از فارابی، ابن سینا و حسن بن هیثم در موسیقی صاحب شهرت‌اند. با این ملاحظات سده ششم هجری دوره فراوانی نویسندهای موسیقی به شمار می‌رود.^۱

(آنچه مسلمانان به جهان موسیقی داده‌اند، بسیار مهم و گران‌بها است. نفوذ موسیقی اسلامی در آسیا تا هندوستان هم گسترش یافت، اما بیشتر از هند، نفوذ موسیقی اسلامی در اروپا بود. در قرون وسطا، کتابهای فراوانی در موسیقی به قلم مسلمانان نوشته شد و برخی از آنها به لاتین ترجمه گردید، ولی منابع مهمی در دست نیست؛ بجز ترجمه لاتین کتابهای فارابی توسط یوهانس هیسبالنسیس و جرارد و کتابهای ابن سینا، به وسیله یوهانس و اندریاس الیاکوس و ترجمه لاتین کتاب ابن‌رشد توسط میکائیل اسکات. راجر بیکن در بخشی از کتاب خود درباره موسیقی نام فارابی را با بطلمیوس و اقلیدس ذکر می‌کند و از ابن‌سینا هم نام می‌برد. والتر ادینگتن و انگلبرت نیز در کتاب موسیقی خود، بخشها‌یی از کتاب ابن‌سینا را نقل می‌کنند. گروم مراوی یک فصل از کتاب خود به نام موزیکارا به فارابی اختصاص داده است. بزرگ‌ترین چیزی که مسلمانان به جهان عرضه کردند موسیقی موزون بود که ابتدا گندی آن را وصف کرد و سپس فرانکو و شاگردانش اوزان و گامهای موسیقی اسلامی را به کار بردند. اسپانیاییها نیز در سده سوم هجری از اوزان و بحرهای موسیقی اسلامی استفاده می‌کردند و بیشتر آلات و ادوات موسیقی را مسلمانان به اروپا وارد کردند.^۲

نفوذ و تأثیر معماری اسلامی در معماری اروپا

بی‌تردید، مسلمانان در فنون گوناگون اروپا به ویژه در فن معماری آن تأثیرگذار بوده‌اند. با آنکه بسیاری از نویسندهای طاقهای گوتی (جناغی) را در اروپا، اقتباس از مسلمانان می‌دانند و معتقدند که آنها این‌گونه طاقها را در سده دهم میلادی در مصر، سیسیل و ایتالیا به وجود آورده‌اند، ولی این مطلب چندان هم درست نیست که ما حلز معماری گوتی را کاملاً مدیون مسلمانان بدانیم.^۳

عده‌ای معتقدند که اصولی از معماری اسلامی از ملل غیرمسلمان اخذ و اقتباس شده و برخی

۱. همان، ص ۱۵۹-۶۲ توomas واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۱۱۲۹-۲۲ جرجی زیدان، پیشین، ص ۳۰۱.

۲. توomas واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۱۴۳-۷.

۳. گوستاو لوپون، پیشین، ص ۱۲-۷۱، ارنست کونل، پیشین، ص ۱۶ و ۹۶.

دیگر بر این باورند که معماری غربی در همان معماری رومی ریشه داشته است و بعضی دیگر همه^۱ چیز را به ایران و ارمنستان نسبت می‌دهند که بحث درباره این نظریه درخور توجه فراوان است، زیرا کاوشها یی که در ارمنستان، ایران و عراق و فرارود به عمل آمده، ارتباط معماری غربی را با معماری رومی مشکوک می‌سازد.^۲

آنچه مسلم است، سرزمینهای سوریه، بخشی از ارمنستان و ناحیه مسکونی شمال افریقا و مصر، جزو سرزمینهای بود که مسلمین، آنها را از امپراتوری روم شرقی جدا کردند و گذشته از این، اسپانیا نیز که در دست ویزیگوتها^۳ بود، به دست مسلمین افتاد. مسلمین در فتح این سرزمینها با ساختمانهای بسیار و مهندسان و معماران زبردستی رو به رو شدند که سبک معماری آنان با معماری رومی تفاوت داشت. به عقیده برخی از پژوهشگران این مهندسان و معماران فنون بسیاری را به معماران بیزانسی آموختند.

با وجود اعتقاد برخی از محققان مبنی بر بی‌اطلاعی اعراب از معماری در آغاز فتوحات، نکته قابل اهمیت این است که معماری اسلامی در تمام قرون، با آنکه از منابع گوناگونی سرچشمه گرفته، ویژگیهایی دارد که آن را از دیگر سبکهای معماری ممتاز می‌کند.

نخستین ساختمانهایی که در آغاز مسلمین بنا کردند، مساجد و قصرها بوده است. مسجد قدیمی مدینه که در دوره رسول اکرم ﷺ در سال ۶۲۲ م ساخته شد، مسجد کوفه که در سال ۶۳۹ م بنا شد و مسجدی که در سال ۸۴۲ م در فسطاط (قاهره) ساخته شد از نمونه‌های مساجد ساخته شده مسلمین هستند.^۴

در واپسین سالهای سده هفتم میلادی، پس از فتح بیت المقدس به دست مسلمین در سال ۶۳۹ م، در نزدیک مسجد عمر، ساختمانی باشکوه به نام قبة الصخره ساخته شد. پس از قبة الصخره، مسجد بزرگ دمشق که در سالهای اول سده هشتم میلادی بنا گردید از ساختمانهای مهم مسلمین است که ممکن است ساختمان آن تحت تأثیر آن دسته از کلیساها یی که در سوریه ساخته شده قرار

۱. مارتین س. بریگز، «معماری و ساختمان»، در میراث اسلام، ص ۲۰۷-۸.

۲. ویزیگوتها از جمله گونهای غربی بودند که در زمان امیرآزادیک از ایتالیا به خاک گل (فرانسه) رفتند و در دو طرف کوههای پیرنه یعنی در دو سوی مرزهای فرانسه و اسپانیا مستقر شدند.

۳. محمد مددپور، پیشین، ص ۲۵۰-۲۶۹.

گرفته باشد. مناره مسجد دمشق نخستین مناره‌ای بود که برای فرآخواندن مردم به نماز ساخته شد.^۱ مسجد بزرگ قرطبه در اسپانیا که بنای آن از ۷۸۵ م آغاز گردید، از مساجد بزرگ اسلامی است که دوازده جناح دارد که هر کدام به وسیله هلالهایی از دیگری جدا می‌شوند و هر جناح بیست ستون دارد که در اصل رومی‌اند.^۲ مسجد بزرگ سامرا نیز از بناهای تاریخی اسلام است که محراب عمیقی در صحن آن قرار دارد و با چند ایوان احاطه شده است.^۳ مسجد ابن طولون در قاهره نیز از جمله مساجدی است با ویژگیهای مساجد کهن بین النهرین.^۴

در فاصله سده‌های نهم و دوازدهم میلادی گذشته از مساجد، قلعه‌های نظامی بسیاری نیز به دست مسلمانان بنا شد که در جنگهای صلیبی، مسیحیان طرحهای ساختمانی آنها را از مسلمانان آموختند و همین طور اروپاییان ساختن کنگره‌هایی به نام «ماچیکولیشن»^۵ را از مسلمانان فراگرفتند. این گونه کنگره‌ها در ساختن قصرها و قلعه‌های کشورهای فرانسه و انگلیس در سده چهاردهم صورت دیگری پیدا کرد.

در اسپانیا، قصرهای معروف و مهمی مانند قصر الحمراء و الکازار (القصر)، از نمونه‌های معماری اسلامی پس از قرن سیزدهم میلادی به شمار می‌آیند. بقایای کاخ المرابطین در سویلا (اشبيلیه) و کنیسه‌های قدیمی در طلیطله، نشان می‌دهند که چگونه از طرف مراکش، سبک مغربی در اسپانیا گسترش یافت.^۶

ساختمان مساجد در قرون وسطا در سبک و طرح ساختمانی پیشرفته چشمگیری کرد و به صور گوناگونی درآمد. نوع گنبدهای ساراسن (اسلامی) نفوذی در گنبدهای عصر تجدد اروپا نداشته است؛ اما سبک ساختن مناره‌های مسلمانان در سده‌های چهاردهم و پانزدهم در ایتالیا معمول بوده است. همان گونه که معماری اسلامی پیشرفته کرد، هلالهای مدور و نوک‌دار نعل اسبی، نیم‌دایره‌ای و دو مرکزی و نوعی هلال به نام ایرانی نیز متداول گردید. همچنین پنجره‌هایی معمول شد که با شیشه‌های الوان تزئین می‌شد، در حالی که در آن زمان استفاده از شیشه‌های الوان در اروپا متداول

۱. ارنست کونل، پیشین، ص ۱۷-۱۲۰ محدث مددبور، پیشین، ص ۲۵۶-۷.

۲. همان، ص ۲۶۳-۴.

۳. محمد مددبور، پیشین، ص ۶۱۵-۶.

۴. Machicolation، کنگره دیوار مانندی با فواصل باز بوده که از آنجا با وسایل مختلف با دشمن می‌جنگیده‌اند.

۵. همان، ص ۲۲۰-۲۲۱ ارنست کونل، پیشین، ص ۶۷ و ۷۴-۱۶۵.

نشده بود. گذشته از تأثیر ساختمانهای سنگی پیش از اسلام ارمنستان و سوریه و معماریهای آجری ایران در ساختمانهای قرون وسطایی اروپا، ساختن هلالهای نوک دار را باید از نوآوریهای مسلمین دانست.

بی تردید، ارتباط مسلمین در جنگهای صلیبی از یک سو و روابط دوستانه قرون وسطاً از سوی دیگر، نفوذ معماری اسلامی را در مغرب زمین در پی داشت.^۱ در کتاب تاریخ پاریس، نوشته دولور آمده است: «برای ساختن کلیسای نتردام پاریس جمعی از معماران اسلامی را استخدام کردند».^۲ در بیشتر ساختمانهای بنا شده در دوران حکومت اسلامی در اسپانیا فنون اسلامی این ساختمانها بر فنون مسیحی آن برتری دارد، مانند قصر معروف سقوبیه که در سده یازدهم به دستور آلفونس ششم ساخته شد.^۳

مسیو لونورمان می‌نویسد: «تأثیر معماری مسلمین در بسیاری از کلیساها فرانسه به آشکارا نمودار است».^۴ و نیز مسیو پریس اوینی، که از کارشناسان فن معماری اسلامی است، بر این باور است که: «ساخت برجهای زیبایی که تا اواخر سده شانزدهم میلادی در اروپا متداول بود، از مسلمین نمونه برداری شده است».^۵

پرسش‌ها

۱. راههای انتقال تمدن اسلامی به غرب را نام ببرید.
۲. نقش کشور اسپانیا در انتقال علوم اسلامی به غرب را بررسی کنید.
۳. چهارنفر از مهم‌ترین مترجمان آثار اسلامی به لاتین را با حوزه فعالیت هر یک نام ببرید.
۴. نخستین مرکز خاورشناسی در تمدن غرب در چه شهری و چه موقع به وجود آمد؟ توضیح دهید.
۵. سه نمونه از تأثیر پژوهشی اسلامی در تمدن غرب را شرح دهید.
۶. بررسی کوتاهی از تأثیر دانش ریاضیات اسلامی در تمدن غرب به دست دهید؟
۷. چگونگی انتقال دانش ستاره‌شناسی اسلامی طی قرن دوازدهم میلادی را توضیح دهید.

۱. همان، ص ۴۷-۸ توomas واکر آرنولد و آلفرد گیوم، پیشین، ص ۲۲۲-۳.

۲. همان، ص ۴۲۴-۵ ارنست کونل، پیشین، ص ۴۷ و ۶۵.

۳. گریستین ہرایس، پیشین، ص ۱۱۷.

۴. گریستین ہرایس، پیشین، ص ۷۱۴.

۵. گریستین ہرایس، پیشین، ص ۷۱۴.

۸. چند نمونه از مهم‌ترین دانسته‌های جغرافیای اسلامی که مورد استفاده تمدن غرب قرار گرفت را نام ببرید.

۹. زمینه‌های انتقال علوم اسلامی به اروپا را بنویسید.

۱۰. پیش از ظهرور، اسلام موسیقی اعراب تحت تأثیر موسیقی کدامیک از ملل بود؟

۱۱. چه عواملی باعث نفوذ معماری مسلمانان در مغرب زمین شد؟

فعالیت‌های علمی

۱. با مراجعه به انواع کتابهای مرجع، فهرستی از مهم‌ترین مترجمان آثار اسلامی به زبان لاتین تهیه کنید.

۲. در یک کار گروهی، تاریخ تمدن اسلامی طی قرنها ۵ تا ۱۰ قمری را با تاریخ اروپا طی قرنها ۱۰ تا ۱۶ میلادی مقایسه کنید.

۳. با مراجعه به آثار مختلف، فهرستی از تاریخ چاپ و ترجمه‌های کتاب قانون ابن سینا تهیه کنید.

۴. نام و مشخصات پنج نمونه از کهن‌ترین دانشگاه‌های اروپا را بررسی کنید. در مورد نتیجه فعالیت خود، با همکلاسیهای خود بحث کنید.

۵. نظر خود را در مورد تقابل و تفahم تمدن غرب در قالب یک مقاله ارائه دهید.

۶. در یک تحقیق کتابخانه‌ای، مراکز مدة هنرهای دستی اسلامی را مشخص کنید.

۷. راههای انتقال و گسترش علوم و هنرهای اسلامی به اروپا را روشن نمایید.

۸. درباره سرآغاز تبادل فرهنگی میان مسلمانان و سایر ملل تحقیق نمایید.

۹. درباره وجود اشتراک میان موسیقی اسلامی و موسیقی غرب تحقیق کنید.

۱۰. میزان تأثیرپذیری معماری اسلامی از معماری رومی را بررسی کنید.

۱۱. نام ۴۰ بنای معروف اسلامی (مسجد، کاخ، مدرسه و مقبره) را تهیه کنید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. اولاًکونه، ایکناسیبو، هفت لرن هزار و نشیب تمدن اسلامی در اروپا، ترجمه ناصر موقیان، تهران، ۱۳۶۵ش.

۲. پوپ، آرتور ایهام، شاهکارهای هنر ایران، اقتباس و نگارش پرویز نائل خانلری، تهران، انتشارات

علمی و فرهنگی.

از جویندی، اکبر، تئاتری شیراز آنکهنه تو من وزوزنگز آذوران صفویان، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.

از روح فر، زهره، ندّهی برو پژوه، نقی دوزن اسلامی، تهران، میراث فرهنگی و سنت، شروعی، شیراز، کتب شناسی گیوه‌تغییبی تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش.

عزیزان، جرجی، تاریخ تمدن اسلامی، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۳.

اشریف، میان محمد مثیع فرهنگ اسلامی، ترجمه سید جلیل خلیلیان، تهران، ۱۳۵۹.

ارفع، احمد علی، شلن تحقیق شده از دینگ، قرآن کریم، تهران، ۱۳۷۹ش.

ب. کوتای، لرنست، هنر اسلامی. ترجمه هوشنگ ظفری، تهران، نوس، ۱۳۳۵.

الجیون، گوستاو، تاریخ تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران، ۱۳۴۷.

الموکاس، هنری، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۶۸.

۱۲. بتز، آدم، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یادداشتی اسلامی، ترجمه علیرضا ذکاوی قراگوزلو، تهران، ۱۳۶۷.

۱۳. مظاہری، علی، زندگی مسلمان در قرون وسطی، تهران، ۱۳۶۸.

۱۴. انتخیان، مهدی، تاریخ سرچشم، هی اسلامی آموزش و پژوهش غرب، مشهد، ۱۳۶۷ش.

۱۵. اندوی، بوالحسن علی، از تاریخ تمدن غرب، ترجمه محمد تقی، اکبر مهدی پور قم، ۱۳۳۶ش.

۱۶. ولیر، دونالد، مهدوی اسلامی در دوره ایلخانی، ترجمه عبدالله فربار، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

بخش هفتم

علل بیرونی و درونی رکود تمدن اسلامی

الف) علل بیرونی

۱. جنگهای صلیبی

بدون شک یکی از قوی‌ترین دلایل جنگهای صلیبی انگیزه دینی و مذهبی بوده است که این امر را هم مسلمانان و هم مسیحیان قبول دارند. البته دلایل بسیاری برای این جنگها ارائه شده است که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: افزایش نفوذ پاپ در جوامع مسیحی؛ جلوگیری از پیشرفت ترکان سلجوقی در آسیای صغیر و سقوط قسطنطینیه و ورود آنها به شبه‌جزیره بالکان؛ جوش و خروش شوالیه‌ها برای ابراز وجود و قهرمانی و دست‌یابی به منصب پادشاهی اورشلیم؛ و مهم‌تر از همه، ساختار اجتماعی و سیاسی کشورهای اروپایی.^۱

بررسی ساختار اجتماعی و سیاسی اروپا نشان می‌دهد که یکی از درخشنان‌ترین امپراتوریهای این قسمت از جهان در زمان شارلمانی، پادشاه فرانسه (۸۰۰ م)، به وجود آمد. در عین حال در زمان او پیشرفت مسلمانان به بیشترین حد خود رسیده بود و آنها رقیبی جدی برای مسیحیان محسوب می‌شدند. دیری نپایید که به علت بی‌لیاقتی پادشاهان جانشین شارلمانی وضع بد اقتصادی و عقب‌ماندگی فرهنگی و کمیود جمعیت، این امپراتوری میان فتووالهایی تقسیم شد. آنان در قلمرو خود با اختیار تمام فرمانروایی می‌کردند و با آنکه در زمان تاج‌گذاری، سوگند وفاداری نسبت به پادشاه و حمایت نظامی از او به جای می‌آوردند، اما این اطاعت جنبه تشریفاتی داشت. ارتش نیز در آن زمان از شوالیه‌هایی تشکیل می‌شد که در اختیار پادشاه و فتووالها بودند. از قرن دهم میلادی پیشرفت اقتصادی و صنعتی توأم با افزایش جمعیت در اروپای غربی به خصوص در فرانسه رو به افزایش گذاشت. مقارن با این احوال، کشور مصر نیز رابط میان هند و اروپا شد. دریانوردان مصری توسط کشتی‌داران

۱. رنه گروسه، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران، نشر فروزان، ۱۳۷۷، ص ۱-۹.

بندر و نیز ورن و تا حدی مارسی از هندادویه و کالاهای دیگر وارد می‌کردند که این تجارت در آبادانی شهر و نیز به عنوان بزرگ‌ترین بندر اروپای قرون وسطاً نقش مهمی را آیفا کرد.^۱

۲. ظهور مغولان

مقارن جنگ هفتم صلیبی (۶۵۲ - ۱۲۴۶ق / ۱۲۴۸ - ۱۲۵۴م)، مغولان از شرق آسیا به ممالک اسلامی یورش برداشت و سلطان محمد خوارزمشاه، پادشاه ایران، را شکست داده، وی را وادر به فرار کردند. در حقیقت، قرن سیزده میلادی را می‌توان قرن وحشت نام‌گذاری کرد، زیرا این قرن توأم با جنبیش وحشیها و از میان رفتن تمدنها بود. سرزمین شام در آن زمان در دست ایوبیها بود و در هر منطقه از شام، حاکمی حکومت می‌کرد. مصر نیز در سیطرهٔ ممالیک بود که با ایوبیها دشمنی داشتند. هولاکو از این فرصت استفاده کرد و سپاهیان خود را به سوی شام حرکت داد. اما امیر قدوز، از ممالیک مصر، در سال ۶۵۸ق مغولان را در عین‌جالوت شکست داد.

مسيحيان از آغاز ظهور مغولان در اندیشهٔ هم‌پیمانی با آنها بودند و سفرایی نیز به دربار مغول فرستاده بودند. پیش روی سریع مغولان به سمت مغرب، از یک سو آنها را با قدرت مغولها آشنا ساخت و از سوی دیگر، پیروزی مسلمانان در جنگ عین‌جالوت آنها را به این نتیجهٔ رساند که وجود ممالیک برای مسيحيان خطرناک‌تر است؛ لذا تصمیم به اتحاد با مغولان گرفتند.

پاپ اورین چهارم با ارسال نامه‌ای به هولاکو، ضمن ستایش رفتار وی با مسيحيان، او را به قبول مسيحيت دعوت کرد. هولاکو قبل از دریافت نامه در سال ۶۶۳ق / ۱۲۸۲م مرد و پسرش ابا‌قاخان جانشین او شد. خان جدید که با دختر امپراتور بیزانس ازدواج کرده بود، به دین مسيحيت گروید. وی از شکست عین‌جالوت به شدت رنج می‌برد و بیش از اسلاف خود به برقراری روابط با صلیبیها علاقه‌مند بود. بسیاری از سفرایی که از سوی خان مغول به غرب می‌رفتند، مسيحی بودند و سعی داشتند تا مسيحيان را در حمله به اورشلیم و بیت المقدس با خود همراه سازند.

اما به هر حال، ابا‌قاخان در سال ۶۸۱ق / ۱۲۸۱م شکست سهمگینی را در منطقهٔ حمص از سلطان قلاوون متحمل شد. پس از آنکه احمد کلودار مسلمان شد و بر تخت نشست، دیگر روابط بین ممالیک و مغولان دوستانه شد. سلطان قلاوون هم از فرصت استفاده کرد و توان خود را علیه صلیبیها به کار گرفت. بعد از او، فرزندش ملک اشرف روش پدر را در پیش گرفت و در سال ۶۹۰ق / ۱۲۹۱م آخرین بازماندگان صلیبی را از شام بیرون راند. روابط دوستانه مغولان و ممالیک نیز چندان به درازا

۱. برای اطلاع بیشتر از چگونگی تأثیر هفت جنگ صلیبی در تمدن اسلامی نک: عبدالله ناصری طاهری، علل و آثار جنگ‌های صلیبی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۴۷-۳۷.

نکشید و در جنگی که میان طرفین درگرفت، غازان خان بر سپاه مصر و شام تسلط یافت. اما سپاه ممالیک سرانجام مغولان را در سال ۷۰۲ ق / ۱۳۰۳ م برای همیشه از شام بیرون راند.^۱

حمله مغولان و پیامدهای آن

جهان اسلام در طول تاریخ، حملات سختی را از جانب بیگانگان تجربه کرد. اما به جرئت می‌توان گفت که هیچ کدام از این تجارب به اندازه حمله مغولان تلخ و سهمگین نبوده است. در این گفتار کوتاه، سعی بر این است تا نقش طوفان سهمگین مغولان را در رکود فرهنگ و تمدن اسلامی نشان دهیم.

حمله مغولان به جهان اسلام

چنگیزخان، رهبر مقتصد قبایل مغولستان، تصمیم گرفت برای تأمین منافع قبایل تحت امر خود، به غارت کشورهای مجاور یعنی چین و ایران بپردازد. از آنجاکه چین در آن زمان دچار تششت و تفرقه شده بود، وی مصمم شد تا به این کشور حمله کند. حملات به چین دو سال به طول انجامید و طی این مدت، مغولان این کشور غنی را به خاک سیاه نشانیدند. پس از این حملات، وی هنوز خیال پیشروی به جهان اسلام را نداشت؛ زیرا اخبار بسیاری مبنی بر قدرت پادشاه ایران، سلطان محمد خوارزمشاه، به دست می‌رسید. پس سعی کرد تا نخست به دریافت اخبار و اطلاعات بپردازد و، در عین حال، بهانه‌های لازم را جهت آغاز حمله به دست آورد.^۲ در همین زمان، قدرت خلافت عباسی روزبه روز کاهش می‌یافت و سلطان محمد خوارزمشاه با پیروزیهای پی‌درپی خویش در خراسان و تشکیل حکومت واحد از هند تا بغداد و از دریاچه آرال تا خلیج فارس، قصد داشت خلیفه عباسی را از میان بردارد و خلیفه دست‌نشانده دیگری را جانشین او کند. این مسئله، که یکی از اشتباهات بزرگ سلطان محمد خوارزمشاه بود، خلیفه عباسی را وداداشت تا از چنگیزخان برای دفع سلطان محمد کمک بگیرد. پس نامدای برای محمود یلواج، مدبر مملکت چنگیزخان، فرستاد و از او خواست تا چنگیزخان را به براندازی محمد خوارزمشاه تشویق کند و همین موضوع بهانه خوب و مشروعی به دست چنگیز داد. اما بهانه‌اصلی برای حمله به ایران در سال ۱۲۱۵ ق / ۶۱۵ م رخ داد که طی آن کاروان عظیمی از مغولان به دست حاکم شهر اترار، واقع در کرانه شرقی قلمرو خوارزمشاه، از بین رفت و همه اعضای این کاروان بجز یک نفر به قتل رسیدند. در این زمان بود که چنگیز فرمان حمله به ایران را

۱. عبدالله ناصری طاهری، پیشین، ص ۹۳-۹۴.

۲. شیرین بیانی، مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، تهران، سمت، ۱۳۷۹، ص ۱۷-۱۰.

صادر کرد.^۱

پیش روی مغولان

سپاه مغولان به فرماندهی تولی به سوی جنوب و سپاه دیگری به سرکردگی اکتای و جفتای، پسران دیگر چنگیز، به جانب اترار اعزام و خود چنگیز در پاییز ۱۲۲۰ق / ۱۶۱۷م از راه کاشغر و بلاساقون، که قبلاً به تصرف مغولان درآمده بود، رهسپار بخارا شد. سلطان محمد خوارزم شاه هم که هنوز با مغولان روبرو نشده بود، از سمرقند به بخارا و از آنجا به جانب سیحون لشکر کشید و، در عین حال، به گردآوری سپاه از همهٔ ولایات فرمان داد. در نبردی که بین نیروهای دو طرف رخ داد، آن چنان ضربه‌ای به سپاه سلطان محمد خوارزم شاه وارد آمد که اگر جان فشانی پسر سلحاشورش جلال الدین نبود، وی جان خویش را از دست می‌داد. به هر حال، این شکست چنان هراسی در دل سلطان محمد انداخت که وی به مازندران گریخت، به جزیره‌ای پناه برد و در همانجا از غم جان داد.^۲

هدف نخست مغولان شهر اترار بود که در آن کاروان تجاری مغولان دستخوش غارت شده بود. بنابراین، در وهلهٔ اول، این شهر را به محاصره درآوردند. این شهر پس از پنج ماه استقامت سقوط کرد و مهاجمین مغول به هیچ کسی رحم نکردند و همه را به خاک و خون کشیدند و این شروع تجاوز و ویرانی کشور ایران از سوی مغولان بود. آنان در مسیر خود به هر شهری که می‌رسیدند، اهالی را قتل عام می‌کردند و سپس از شهر چیزی جز تل خاکستر باقی نمی‌گذاشتند. آنها سمرقند، بخارا، خوارزم، بلخ، مرو، هرات و سایر شهرها و قصبات را نابود کردند و در بعضی از روستاهای حتی به حیوانات خانگی نیز رحم نکردند؛ به خصوص در شهرهایی که اندکی مقاومت از خود نشان می‌دادند. مثلًاً وقتی چنتیز با مقاومت دهماهه مردم طالقان روبرو شد، از پسرانش (جفتای، اوکتای، تولی) کمک طلبیز و به انتقام این مقاومت و کشته شدن جفتای حتی سگ و گربه‌ای را زنده نگذاشت.^۳

جانشینان چنگیز و ادامهٔ یورش به جهان اسلام

چنگیز در ۱۰ رمضان ۱۲۲۴ / ۱۸۲۴ اوت ۱۲۲۷ چشم از جهان فروبست و پیش از مرگ خود سلطنت ممالک شرق را به تولی و پادشاهی ممالک غرب را به جفتای تفویض کرد. در سال ۱۲۵۱ق / ۱۶۳۰م، هولاکو خان، نوه چنگیز، مأمور رسیدگی به امور آسیا شد تا حکومتهای محلی را در ایران برانداخته، حکومت واحد مغولی تشکیل دهد. وی به فرمانروایی ۱۷۰ ساله اسماعیلیه پایان داد و

۱. عباس اقبال آشتیانی، *تاریخ مغول و اوایل تیمور در ایران*، تهران، نشر نامک، ۱۳۷۶.

۲. شیرین بیانی، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ۱۹-۱۴.

۳. ج. ج. ساندوز، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۶۳، ۱۱۲، ص.

تمامی طوایف را وادار به تسليم ساخت. اما مهم‌ترین وظیفه او فتح بغداد یا مرکز خلافت اسلامی بود. از این رو، فرمان داد که از چهار سو به این شهر حمله برند و بغداد پس از شش روز مقاومت در ۴ صفر ۱۲۵۷ / ۶۵۵ م سقوط کرد و جز معدودی از افراد، تمامی جمعیت شهر از دم تیغ گذشتند. بعد از آن شهرهای عراق یکی پس از دیگری به دست مغولان افتاد و هولاکو پس از فتح بغداد، راهی آذربایجان شد و در مراغه و پس از آن در تبریز سکنی گزید. از این به بعد، عراق و بهویژه شهر افسانه‌ای آن، یعنی بغداد که مرکز امپراتوری و خلافت اسلامی محسوب می‌شد، اهمیت اداری - سیاسی خود را از دست داد و مغولان این سرزمین را تا پایان فرمانروایی‌شان در سال ۱۳۳۵ ق / ۷۳۴ م حفظ کردند.^۱

پایان پیشوایهای مغولان و تشکیل دولت ایلخانی

هولاکوهان همواره به‌دلیل تسلط بر قلمرو امپراتوری خود از آمودریا در ماوراءالنهر تا شرق مدیترانه و مصر در غرب بود. به همین منظور به سوی شام و سوریه لشکر کشید. در همین سالها ممالیک، که مصر و قاهره را در دست داشتند، مسئولیت دفاع از جهان اسلام را به دوش خود احساس می‌کردند. آنها سازش با مغولان را نپذیرفتند و در جنگ عین‌جالوت در فلسطین شکست سختی را بر مغولان وارد آوردند و، بدین ترتیب، طلسه شکست‌ناپذیری مغولان را برای همیشه درهم شکستند. از این پس، مغولان متصروفات خود در سوریه را نیز از دست دادند و بار دیگر ممالیک مصر بر این مناطق حاکم شدند و پس از وارد آوردن شکستهای دیگری بر پیکر مغولان، فرات را به عنوان مرز مغولان و خود در نظر گرفتند.

هولاکوهان به‌ رغم این شکستها به تثبیت موقعیت امپراتوری و تقویت نیروهای خود پرداخت و توانست به عنوان «ایلخان» منصوب شود و ناحیه‌ای از آمودریا در شرق تا مرز مصر در غرب و از قفقاز در شمال تا خلیج فارس در جنوب به حکومت وی درآمد.

هولاکوهان به سال ۱۲۶۳ ق / ۶۵۴ م در ۴۸ سالگی از دنیا رفت و هشت تن از ایلخانان از سال ۱۲۶۵ تا ۷۳۶ (جمعاً ۸۲ سال) حکومت کردند. اما آخرین ایلخان مغول بدون اینکه از خود پسری بر جای گذارد، در سال ۱۳۳۶ ق / ۷۳۶ م، بر اثر افراط در عشرت و خوش‌گذرانی، درگذشت. پس از او مدعیان حکومت با یکدیگر به مخالفت پرداختند و ایالت ایلخانی را دچار تفرقه و تشتت ساختند که

۱. رشیدوو، پی. ثن، سقوط بغداد، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص ۲ - ۱۴۱.

همین عامل باعث تجزیه حکومت ایلخانی شد.^۱

بررسی وضع فرهنگی و تمدنی اسلامی در دوره مغولان

دوره دویست ساله حاکمیت مغولان یکی از ناگوارترین دوره‌های تاریخی کشورهای اسلامی محسوب می‌شود که طی آن بر اثر اعمال وحشیانه مغولان زیانهای جبران ناپذیری بر پیکر فرهنگ و تمدن اسلامی وارد آمد. یکی از جبران ناپذیرترین خرابیهای مغولان در سقوط بغداد، نابودی کتابخانه‌ها و از دست رفتن چند هزار جلد کتاب بود که طعمه شعله‌های آتش شد. به گفته ابن خلدون، مغولان آن قدر کتابهای بی‌شمار به دجله انداختند که «یلی استوار به وجود آمد و روستاییان و سواران می‌توانستند از یک کرانه به کرانه دیگر روند» به علاوه، با سقوط بغداد، مرکز خلافت اسلامی و اقتدار سیاسی جهان اسلام از دست رفت و مکانهای مقدس اسلامی مانند مساجد، مدارس و حوزه‌های علمی ویران شدند یا به طور کلی از فعالیت بازماندند.^۲

اما از میان این خاکستر، تمدن اسلامی بار دیگر رشد و توanst در مغولان کافر تأثیر بگذارد و آنها را شیفتۀ خود سازد. بسیاری از ادبیان و دانشمندان بزرگ اسلامی در همین دوره ظاهر شدند و هر کدام به نوبه خود توانستند در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی سهم عمده‌ای را ایفا کنند که از آن جمله می‌توان به مولوی، سعدی، حافظ، عطاملک جوینی، خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد. مثلاً، گفته می‌شود که نفوذ خواجه نصیرالدین طوسی در هولاکو خان به اندازه‌ای بود که وی در زمانی که خواجه تعیین می‌کرد، به مسافت می‌رفت یا به کاری اقدام می‌کرد. شاید همین روشها و اقدامات سنجدۀ اندیشمندان مسلمان بود که سرانجام اسلام و فرهنگ اسلامی مجدداً به بار نشست و مغولان را که روزی کمر به نابودی اسلام بسته بودند، به حامیان و مروجان دین تبدیل کرد. در همین زمان فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی به چین راه یافت. متقابلاً علوم چینی نیز در سرزمین ایران منتشر شد و به ویژه از منجمین چینی استقبال گرمی به عمل آمد و از یافته‌های آنها استفاده شد. در نهایت، باید گفت که حمله مغولان ویرانیهای بسیاری را در حیات مادی و معنوی مسلمانان به وجود آورد؛ به طوری که انحطاط علمی و فقر و نابسامانی اجتماعی این دوره را با هیچ دوره دیگری نمی‌توان مقایسه کرد. به راستی باید گفت که اگر مغولان به ایران و سایر کشورهای اسلامی حمله نمی‌شدند و این همه لطمات را وارد نمی‌ساختند، اکنون وضعیت کشورهای اسلامی، به خصوص ایران به گونه‌ای دیگر بود.

۱. شیرین بیانی، مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، ص ۱۷۶.

۲. اشپول، پیشین، ص ۳۰۰-۳۰۱.

۳) سقوط اندلس

بدون شک، یکی از وقایع تلخ در سیر تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سقوط اندلس و زوال حکومت مسلمانان در این ناحیه از دنیاست. به راستی چرا جامعه اسلامی اندلس که از قرن هشتم تا پانزدهم میلادی به طور پیوسته و مداوم با پدید آوردن شاهکارهای علمی، معماری، فرهنگی و هنری به حیات خود تداوم بخشیده بود، دچار ضعف و سستی شد و کاملاً به تاریخ پیوست و از صحته جغرافیای سیاسی و فرهنگی جهان رخت بریست؟

اندلس هنگام فتح مسلمانان

مسلمانان قسمتها ای از شبه جزیره ایبری، در کنار مدیترانه، واقع در جنوب اسپانیا و جنوب شرقی پرتغال و گاه تا قلمرو آن شبه جزیره را اندلس نامیده‌اند. اندلس از نام وandalها، قبیله‌ای از مردم ژرمون، گرفته شده است که در اوایل سده پنجم میلادی، پس از تجزیه امپراتوری روم غربی، چندی در جنوب اسپانیا سکنی گزیدند. قبل از ظهور اسلام و در اوایل قرن پنجم میلادی، اندلس مورد هجوم وandalها و ویزیگوتها قرار گرفت و این قبایل با عبور از کوههای پیرنه وارد اندلس شدند و پس از سالها جنگ و خونریزی، سرانجام وandalها بر مغرب و ویزیگوتها بر اندلس تسلط یافتند. ویزیگوتها از ابتدا کاتولیک نبودند. در حالی که اکثریت سکنه بومی را کاتولیکها تشکیل می‌دادند. به هر حال، در سال ۵۸۹ م، تغییرات عمدی صورت گرفت و پادشاه و سران ویزیگوتها به مذهب کاتولیک گرویدند. در آغاز قرن هشتم میلادی، اشراف ویزیگوت و اعيان اسپانیایی - رومی با یکدیگر ترکیب شده و طبقه اعيان را پدید آوردند. آنها امتیازات تجاری و اجتماعی را از آن خود ساخته بودند و به استثمار مابقی مردم می‌پرداختند که همین عامل، نارضایتی مردم را به دنبال داشت. به این ترتیب، علل ضعف حکومت ویزیگوتها را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. تفرقه در میان طبقات اعيان بر سر جانشینی؛ ۲. نارضایتی دیگر بخش‌های جامعه از امتیازات طبقه اعيان و در نتیجه، غیرقابل اعتماد بودن سپاه؛ ۳. تفتیش عقاید، تعقیب، دستگیری و شکنجه دینی یهودیان؛ ۴. وضعیت نابسامان اقتصادی.^۱

فتح اندلس به دست مسلمانان

موسی بن نصیر در آن زمان حاکم افریقیه و مغرب بود و وقتی خبر اینحصار دولت ویزیگوتها را شنید، تشویق شد تا اندلس را تسخیر کند. لذا به غلام خود، طارق بن زیاد، دستور داد با هزار سرباز در سال ۹۲ ق / ۷۱۱ م با عبور از تنگه‌ای که بعدها به نام او جبل الطارق نامیده شد، در خاک اسپانیا پیاده شود و آنجا را فتح کند. وی توانست با ورود به اسپانیا، پادشاه ویزیگوتها را شکست دهد و تا قلب اسپانیا

۱. دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ص ۳۲۳، ذیل «اندلس».

پیش برود و در مدت یک سال از جنوب تا شمال اندلس را به تصرف درآورد. از طرف دیگر، موسی بن نصیر در رمضان ۹۳ با سپاهی بزرگ از جبل الطارق گذشت و پس از فتح چند شهر مهم اندلس به نیروهای طارق پیوست. البته بیشتر مورخان معتقدند که عربها از ابتدا در اندیشهٔ فتح کامل اندلس و استقرار در آن نبودند، بلکه تنها به کسب مقداری غنیمت و سپس بازگشت به افريقا می‌اندیشیدند؛ اما پیروزی قاطع و غیرمنتظرهٔ طارق، همهٔ چیز را تغییر داد.^۱

تاریخ سیاسی اندلس در دوران حکومت اسلامی

تاریخ سیاسی اندلس در دوران حکومت مسلمانان به سه دورهٔ کلی قابل تقسیم است:

الف) اندلس به منزلهٔ بخشی از خلافت اموی در دمشق ۹۸-۱۳۲ ق / ۷۵۵-۷۱۶ م.

در این زمان، اندلس بخشی از ولایت افریقیه (تونس فعلی) در قلمرو خلافت دمشق بود و حاکمان آنجا را والیان افریقیه که در قیروان اقامت داشتند، تعیین می‌کردند. در بین این سالها، حدود بیست نفر به حکومت رسیدند که تنها دو نفر از آنها برای مدت پنج سال یا بیشتر دوام آورده‌اند. در این مدت، حکمرانان اندلس قصد داشتند تا بر دامنهٔ فتوحات اسلامی بیفزایند.

ب) دوران حکومت سلسلهٔ امویان بر اندلس ۱۳۸-۴۲۲ ق / ۱۰۳۱-۷۵۵ م

حاکمان اموی که نزدیک به سه قرن بر اندلس حکومت کردند، شانزده نفر بودند. نخستین آنها عبد الرحمن بن معاویه بن هشام (۱۳۸-۱۷۲ ق / ۷۸۸-۷۵۵ م) و آخرین آنها هشام بن محمد (۴۱۸-۴۲۲ ق / ۱۰۳۱-۱۰۲۷ م) نام داشتند. در زمان حکومت امویان، مرزهای شمالی اندلس بارها تغییر کرد و قلمرو مسلمانان در شبہ جزیرهٔ ایبری به ویژه در مرزهای شمالی تغییرات بسیاری به خود دید. این دوران، عصر عظمت و وفور نعمت در سراسر اندلس بود. اما به تدریج با تشديد اختلافات درونی خاندان حکومتی و در پی آن، کشیده شدن دامنهٔ اختلافها و کشمکشها به درون جامعه، غم انگیزترین دوران تاریخ اندلس فرارسید و از اوج ثروت، قدرت و پیشرفت به ورطهٔ جنگهای داخلی کشیده شد.

ج) دوران حکومت ملوک الطوایف در اندلس ۴۲۲-۸۹۸ ق / ۱۴۹۲-۱۰۳۱ م

پس از سقوط امویان، وحدت سیاسی بخش اعظم سرزمین اندلس از هم پاشید و بنی حمود بر بیشتر شهرهای جنوبی وادی الكبير و امتداد آن تا رود شیبل حاکم شدند. در عین حال، خاندانهای متعدد عرب و سلسله‌های ملوک الطوایف شهرهای مختلف را به دست گرفتند. پس از سقوط طیطله در سال ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م حکومت مرابطون به مدت نیم قرن در اندلس حکومت کرد که نه تنها شامل

۱. حسین مؤنس، سپیده دم اندلس، ترجمهٔ حمید رضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳، ص ۲۶-۲۵.

تمامی مراکش و موریتانی بود، بلکه تا دهانه رود اورسنگال در جنوب و بخش غربی مراکش در شمال را نیز در بر می‌گرفت. دوران حکومت مرابطون در اندلس چندان طولانی نشد و این سلسله برابر به دست گروهی دیگر از بربرها به نام موحدون در سال ۵۴۱ق / ۱۱۴۵م سرنگون شد. از جمله عواملی که برای سقوط مرابطون ذکر شده، غرق شدن سرداران و افسران و سایر مقامات این سلسله در فرهنگ تجملاتی و مادی اندلس و فساد اخلاقی آنها است.^۱

در روزگار موحدون، اندلس آماج حملات پی‌درپی مسیحیان قرار گرفت و قلمرو مسلمانان در شرق و غرب یکی پس از دیگری به دست مسیحیان افتاد. به طوری که در نیمه‌های قرن هفتم، تمام شهرهای اسلامی اندلس در شمال، غرب و شرق به دست مسیحیان افتاد و از فرمانروایی پهناور و مقتدر مسلمانان در اندلس، جز غرناطه در جنوب و چند شهر کوچک چیز دیگری باقی نماند.

در اوخر حکومت موحدون، محمد بن یوسف نصری، معروف به ابن‌احمر که ضد موحدون سر به شورش برداشته بود، در سال ۳۵۶ق / ۱۲۳۸م در غرناطه اعلام استقلال کرد. مسیحیان پس از تسلط بر شهرهای بزرگ اندلس بارها به قلمرو ابن‌احمر یورش بردن، اما سپاهیان غرناطه به شدت با آنها مقابله می‌کردند. بنی احمر یا بنی‌نصر بیش از دو قرن و نیم بر جنوب اندلس حکم راندند تا سرانجام در ۸۹۸ق / ۱۴۹۲م غرناطه به دست فرناندوی پنجم سقوط کرد و با فرار ابو عبدالله، آخرین امیر خاندان بنی نصر، اندلس به کلی از دست مسلمانان خارج شد.^۲

بررسی وضعیت فرهنگی و علمی اندلس

اندلس به‌واسطه موقعیت جغرافیایی خود همواره مورد توجه جهان اسلام و غرب بوده است؛ به عبارتی، این منطقه از دنیا طی چند قرن حکومت مسلمانان توانسته است به عنوان پل ارتباطی بین غرب و شرق عمل کند و در زمینه‌های مختلف علمی و فرهنگی پیشرفت‌های چشم‌گیری داشته باشد. منلاً، اندلس تحت تأثیر دیگر کشورهای اسلامی توانست در حیطه علوم قرآنی، علوم حدیث و دانش فقد (رشته فروع فقه مالکی) توسعه یابد.

در زمینه علوم تجربی اما به علت اختلافات درونی تا زمان حکومت حکم دوم (۳۵۰-۳۶۶ق) پیشرفت چندانی بد دست نیامد. در زمان حکومت وی اقسام علوم پیشرفت کرد؛ به گونه‌ای که تعداد کتابهای کتابخانه قرمطبه تا چهار میلیون هزار جلد لیز تخمین زده شده است. اندلس از لحاظ علم پژوهشی نیز بسیار پیشرفت کرد و توانست اطبای حاذقی را پرورش دهد. از

۱. محمد ابراهیم آیتی، اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.

۲. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ذیل «اندلس»، (عنایت الله فاتحی نژاد).

لحاظ فلسفه و کلام و شعر و ادبیات نیز به واسطه واقع بودن در سرحد سرزمینهای اسلامی و اروپا و به عنوان دروازه تبادل فرهنگی عمل می‌کرد و افراد نامداری را پرورش داد. اندلس از لحاظ هنر اسلامی نیز بسیار پیشرفت کرد و برخی از آثار هنری این دوره همچنان از افتخارات فرهنگ و تمدن اسلامی محسوب می‌شوند. مثلاً در معماری می‌توان به مسجد قرطبه و شهرالزهرا و مدینة الحمراء اشاره کرد که هر کدام به نوبه خود از عجایب هنر معماری اسلامی در سرتاسر اروپا در آن زمان محسوب می‌شده‌اند. در هنرها یی دیگر مانند خطاطی و سفالگری هم آثار ارزشمندی خلق شد که همه آنها نشان‌دهنده شکوفایی تمدن اسلامی در اندلس است.^۱

علل سقوط اندلس به دست مسیحیان

در مورد انحطاط مسلمانان در اندلس نظریات مختلفی ارائه شده است که می‌توان آنها را به سه دسته عوامل داخلی، خارجی و عوامل ژئوپلیتیکی تقسیم کرد.

الف) عوامل داخلی مؤثر در افول مسلمانان در اندلس: اندلس در دوران حکومت بنی‌امیه به دست مسلمانان افتاد. در این دوران بدعتها و انحرافات فراوانی در نظام ارزشی اسلام ایجاد شده بود که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. نظام حکومت اسلامی که پس از پیغمبر ﷺ طبق اعتقادات اهل تسنن، بر اساس بیعت نسبی مردم با خلیفه بود به حکومت استبدادی موروثی فردی مبدل شد و حاکم به جای اجرای احکام الاهی، تابع هوادوس فردی خود بود.

۲. مساوات که یکی از اركان مهم نظام اسلامی بود از میان رفت. در حالی که قرآن و سنت پیامبر امتیازها را ملغی کرده و ملاک را بر پرهیزگاری قرار داده بود، امویان نزد عرب را نزد برتر می‌شمردند و قریش را از دیگر قبایل عرب برتر می‌دانستند.

۳. درآمد حکومت به جای آنکه صرف امور عمومی شود، به تجمل و خوش‌گذرانی حکومت اختصاص می‌یافت و همین عامل موجب افزایش نارضایتی در بین افراد شدیده بود.

۴. دستگیری، حبس، شکنجه، کشتار و گاه قتل عام، از اعمال متداول دوران حکومت بنی‌امیه بود و آنها از قوه قهریه برای نابودی مخالفان خود استفاده می‌کردند.

۵. گرایش به تجمل در زندگی، خوراک، لباس، خانه و... در دوران حکومت بنی‌امیه رواج یافت. ع می‌گساری، زن‌بارگی، خریداری کنیزکان آوازه‌خوان، و مدیحه‌سرایی به سبک و سیاق دوران جاهلیت در زمان بنی‌امیه متداول شد و این رفتارهای غیراسلامی به همراه فاتحان در سرزمینهای

۱. همان، ص ۳۲۶.

تازه فتح شده رواج یافت.

مجموعه این عوامل نشان می‌دهد که چگونه خط انحراف مسلمانان از طریق حکومت بنی‌امیه وارد اندلس شد و وجود انحرافات و بدعتهای خاندان بنی‌امیه در کنار ارزش‌های اسلامی و مسخر بسیاری از تعالیم عالیه اسلامی، به عنوان عامل اصلی ضعف تدریجی مسلمانان اندلس، زمینه کافی را برای بهره‌برداری عامل خارجی فراهم کرد.^۱

ب) علل و عوامل بیرونی سقوط اندلس: موفقیت پی‌درپی مسلمانان در جنگهای متعدد و فتح مناطق وسیعی از اروپا و ناکامی مسیحیان در جنگهای صلیبی، ضربه شدیدی برای اروپاییان محسوب می‌شد. آنها برای عقب راندن مسلمانان به‌ویژه از منطقه اندلس طرحی درازمدت تدوین کردند که این طرح دارای دو بخش بود: ۱. تهاجم نظامی و بازپس‌گیری سرزمین اسپانیا، ۲. تهاجم فرهنگی.

۱. تهاجم نظامی و بازپس‌گیری تدریجی سرزمین اسپانیا: نهضت بازپس‌گیری یا فتح دوباره از سوی پاپ به منزله تکلیف به مسیحیان القا شد. آنها در ابتدا به حفظ و نگهداری سرزمینهای کوچک و کم‌وسعت می‌پرداختند و سپس سعی می‌کردند تا این مناطق را مستریش دهند. از جمله عواملی که به پیشرفت مسیحیان کمک می‌کرد، جنگهای عربها با بربرها بود. در این دوره شخصی به نام آلفونسو پدر، معروف به آلفونسوی اول، بر نواحی گالیسیا حکومت می‌کرد که شخصی کارآمد و با درایت و کوشای بود. وی از موقعیت به وجود آمده، نهایت استفاده را کرد و به توسعه سرزمین خود پرداخت؛ به طوری که پس از آن مسلمانان نتوانستند دولت وی را از بین ببرند. به همین علت است که اسپانیا ییها، حکومت آلفونسوی اول (۷۳۹-۷۵۷ م) را تولد حقیقی اسپانیای مسیحی به شمار می‌آورند. آلفونسوی اول با تحریک مسیحیان نواحی شمال اندلس آنها را وادار به شورش علیه مسلمانان کرد و پس از مدتی این نواحی از دست مسلمانان خارج شد. آخرین امید مسلمانان برای حفظ اندلس، ظهور حکومت بنی احمر یا بنی نصر در غرناطه بود. علت اصلی تداوم نسبتاً طولانی حکومت سلسله بنی نصر بر دو عامل جغرافیایی استوار بود: حلیقت کوهستانی غرناطه و نزدیکی به افریقا؛ یعنی آنها می‌توانستند در صورت به خطر افتادن از مسلمانان شمال افریقا تقاضای مساعدت کنند.

با این حال، مشکلات داخلی و تجمل و اسرافهای بی‌مورد در ساختن بناهای باشکوه موجب ضعف مالی این حکومت شد. همچنین اختلافات داخلی بر سر تصاحب قدرت و امتیازات مختلف باعث شد تا لشکریان فردیناند دوم طی چند مرحله غرناطه را به محاصره کامل خود درآورند. سرانجام

۱. سید محمد طهطاوی، خروب آفتاب در اندلس: علل انحطاط حکومت مسلمانان در اسپانیا، تهران، دارالصادقین، ۱۳۸۱، ص ۱۷-۱۶.

مسلمانان دریافتند که دفاع از این شهر ممکن نیست و با تسلیم موافقت کردند. وداع ابوعبدالله، آخرین سلطان بنی نصر و آخرین حکمران مسلمان اسپانیا، با اندلس پرچم اسلام را برای همیشه از این منطقه بایین کشاند.^۱

۲. مسیحیان اروپایی و بستر سازی زمینه‌های فرهنگی سقوط اندلس اسلامی با تهاجم فرهنگی: یکی از عوامل اصلی در انحطاط مسلمانان اندلس، تبلیغات یا به عبارتی، هجوم فرهنگی اروپا علیه اسلام بود. آنها توانستند طی برنامه‌ای طولانی مدت، تخم رخوت، بی‌اعتقادی و بی‌اعتنایی را در جامعه مسلمانان پیشند و انتقام سختی از مسلمانان بگیرند. ضربهٔ پیروزی‌های اولیهٔ مسلمانان در اندلس به اندازه‌های سهمگین بود که خود پاپ شخصاً وارد عمل شد و نفوذ دینی اش را برای نابودی مسلمانان اندلس به کار گرفت و در این راه از اختلافات میان سرداران و حاکمان مسلمان نهایت بهره را برد. یکی از این سرداران مسلمان عرب که به مسیحیان بسیار یاری رساند، براق بن عمار است. وی در بحث و گفت‌وگوهای مختلف با سرداران مسیحی و مقامات کلیسا به آنها توصیه می‌کرد که ضمن خودداری از رویارویی مستقیم با مسلمانان، با بستن پیمان و معاهده در چند حوزه سعی کنند تا جامعه اسلامی را از درون پوک و تهی سازند. وی به آنها گفت که باید در سه چیز پیمان بینندند: آزادی در تبلیغ دین، آزادی در آموزش به مسلمانان، و آزادی در تجارت با آنها. به نظر او، دو عامل نخست باعث شد که مسلمانان و به خصوص جوانان مسلمان به خاطر حس طبیعی به آموزگار، برای مسیحیان و اروپاییان نوعی برتری فکری و نژادی قابل شوند و آنها را قوی تر و عالی مقام‌تر از خود بدانند و در برابر عقاید دینی خود سست و بی‌تفاوت شوند. عامل سوم هم می‌توانست در ترویج خوراک و پوشاب و نوشیدنی‌های حرام در بین مسلمانان مؤثر باشد و آنان را به تدریج بی‌قید و لاابالی کند.

فرمانروایان مسلمان اندلس نیز فریب این پیمان را خوردند و با صلح موافقت کردند. در پی پذیرش پیمان صلح با مسیحیان، اخلاق و رفتار مسلمانان اندلس به فساد و تباہی گرایید. مبلغان و کشیشان مسیحی گردشگاههای مجلل و زیبایی را فراهم می‌آوردند و در آن به تبلیغ مسیحیت می‌پرداختند. چهره‌های سرشناس مسلمانان بدويزه در روزهای یکشنبه به سوی آن اماکن می‌رفتند تا علاوه بر گردش، به تماشا و لذت بردن از دختران مسیحی نیز بپردازنند. همزمان و براساس توصیه‌های براق بن عمار، شراب اروپا به اندلس سرازیر شد تا جوانان مسلمان را فاسد کند. در نتیجه، باده‌گساری به امری عادی در بین جوانان مسلمان تبدیل شد و هر که از این کار سرباز می‌زد، او را کهنه‌پرست و متعصب خطاب می‌کردند. جوانان مسلمان، دیگر برای ارزش‌های دینی و اجتماعی خود

ارزش قایل نبودند و مسجدها تنها به جایگاه افراد سال خورده مبدل شد و در عوض، عشرتکدها و مراکز عیش و نوش مملو از این جوانان بود که برای لذت بردن از دختران مسیحی به آنجا می‌رفتند. خوش‌گذرانی و تجمل به اندازه‌ای بالا گرفت که تأمین این خواسته‌ها با درآمدهای مشروع ممکن نبود. لذا فساد اداری و رشوه و اختلاس رواج یافت و طبقات تولیدکننده مانند دهقانان، کارگران و صنعتگران مورد بی‌توجهی واقع شدند و هر روز فقیرتر و ناراضی‌تر شدند.^۱

پس از آن، مسیحیان با خیانت برخی از سرداران مسلمان شهر والانس را تصرف کردند و جنایات فجیعی را در این شهر مرتکب شدند. آنها هزاران نفر از مسلمانان را به خاک و خون کشیدند و حتی به تجاوز نوامیس مسلمانان در مقابل چشمان همسران و پدران و مادرانشان پرداختند. تصرف این شهر به قدری سریع صورت گرفت که حکام دیگر شهرها نتوانستند به بسیج نیروهای خود بپردازن. این‌گونه بود که مسیحیان با توصل به چنین ترفندهای زیرکانه‌ای توانستند با آلوده ساختن جامعه اسلامی، به تدریج و آهسته شهرهای دیگر اسپانیا را نیز یکی پس از دیگری به تصرف خود درآورند.
ج) عوامل ژئوپلیتیکی مؤثر در سقوط اندلس اسلامی: نکته مهم ژئوپلیتیکی در خصوص فتوحات مسلمانان در اندلس این است که شبه جزیره ایبری (اندلس) به طور کامل فتح نشد و به تصرف کامل مسلمانان در نیامد؛ مخصوصاً در شمال غربی، ناحیه بزرگی از اندلس دست‌نخورده باقی ماند. در سایر نقاط هم مناطقی وجود داشت که مسلمانان تسلط مؤثری بر آنها نداشتند. مسیحیان که کل اسپانیا را از دست داده بودند، نوار باریکی را در سواحل شمال اسپانیا در کنار خلیج بیسکای برای خود به مثابة پلی حفظ کردند تا شاید بتوانند از همین مکان با استفاده از ضعف و اختلافات داخلی و بی‌توجهی مسلمانان، به صورت تدریجی به سوی جنوب گسترش یافته و به تدریج اسپانیا را به دامن مسیحیت بازگردانند.^۲

نتیجه‌گیری

با بررسی تحولات درونی جهان اسلام مشخص می‌شود که افول و سیر نزولی مسلمین به لحاظ قوای مادی و غیرمادی از قرنها پیش آغاز شده بود. ضعف سیستم خلافت، اختلافات داخلی، حمله مغول و ضربات جبران ناپذیر آن، موجب تسریع روند انحطاط اسلامین شد و این در حالی بود که اروپاییان از طریق تماسها و پیوندهای نزدیک با جهان اسلام از طریق بازرگانی و جنگهای صلیبی و اندلس اسلامی، به تدریج روند بیداری فکری و فرهنگی خود را آغاز کرده بودند. جالب اینجاست که سرآغاز دوران شکوفایی فکری و فرهنگی اروپاییان در سال ۱۴۵۳ م یعنی با شکست روم شرقی در

قسطنطینیه پدیدار شد.^۱ در حالی که نقطه عطف افول و ضعف مسلمین نیز در چند سال بعد، یعنی ۱۴۹۲ م با شکست آخرین حکومت اسلامی در اندلس، بروز یافت. البته حدود دو قرن طول کشید تا این تغییر موازنۀ قوا به سود اروپاییان کاملاً آشکار شود.

ب) علل درونی

۱. استبداد

در هر عصر و دوره‌ای از تاریخ تمدن بشری شاهد برده‌های زمانی مختلفی هستیم که از آنها به عنوان دورۀ استبداد یاد می‌شود. به عقیده برخی استبداد بیشتر مختص جوامع شرقی است و برخی دیگر نیز این پدیده را به تمامی جوامع تعمیم می‌دهند و معتقدند که هر کشوری در دوره‌هایی از تاریخ خود با استبداد پادشاهان دست و پنجه نرم کرده است. هدف ما در این گفتار کوتاه این است که تأثیر استبداد را بر فرهنگ و تمدن اسلامی بررسی کنیم و ببینیم که به راستی چرا استبداد به عنوان یکی از دلایل رکود فرهنگ و تمدن اسلامی معرفی می‌شود و اصولاً استبداد چیست، چرا به وجود می‌آید و ویژگیهای جوامع اسلامی استبداد زده کدام است.

تعریف استبداد

استبداد در لغت به معنای «یکه و تنها»، «به خودی خود به کاری پرداختن» و «خودرأی بودن» است. عبدالرحمان کواکبی اندیشمند عرب می‌گوید: «استبداد در لغت آن است که شخص در کاری که شایسته مشورت است، بر رأی خوبیش اکتفا نماید». کواکبی استبداد را لحاظ سیاسی «تصرف کردن یک نفر یا جمعی... در حقوق ملتی بدون ترس از بازخواست...» می‌داند.^۲

براین اساس می‌توان استبداد را خودرأی و خودکامگی دانست که مستلزم و متضمن نظامی است که در آن دولت، و در تحلیل نهایی، فردی که در رأس دولت قرار دارد در مقابل ملت، هیچ گونه تعهد و مسئولیتی ندارد. یعنی نظامی که در آن اساس حکومت بر بی قانونی است؛ به این معنی که قوانین و مقررات موجود فقط تا زمانی نافذند که مستبد کل یا گماشتگان او صلاح خود را در آن بدانند. درست به همین علت است که اعتعلالات قانون و خبایله، در نظام استبدادی، معنا و محتوایی ندارند.^۳

۱. مونتگمری وات، اسپانیای اسلامی، ترجمه محمدعلی طالقانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۴۵۹، ص ۳۲ - ۱۰.

۲. عبدالرحمان کواکبی، طبایع الاستبداد، ترجمه عبدالحسین قاجار، به کوشش صادق سجادی، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۴، ص ۱۶.

۳. محمدعلی کاتوزیان، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۲.

منشأ استبداد در کشورهای اسلامی

درباره منشأ استبداد نظریه‌های مختلفی ارائه شده است. تجزیه و تحلیل اقتصادی جوامع شرقی اسلامی نشان می‌دهد که سلطه اختاپس استبداد در این کشورها تصادفی نبوده است و به شیوه‌های تولید، نحوه تعاملات اجتماعی و پایگاههای مختلف حاصل از آن برمی‌گردد. مثلاً، بررسی جامعه ایران نشان دهنده آن است که قدرتهای نامحدود استبدادی از تأثیر سه عامل پدید آمده‌اند:

لف) اقتصاد و شیوه آبیاری: از جمله مشکلات عمده کشاورزان ایران از گذشته‌های دور تاکنون، مسئله آب و آبیاری بوده است. بیشتر مناطق کشاورزی ایران جزو مناطق خشک جهان به شمار می‌آیند و همین عامل از دیرباز منجر به انحطاط اقتصادی کشورمان شده است.^۱ این موضوع، دولتهای مقتدر وقت را بر آن می‌داشت تا از یک سو با بستن سدها و ایجاد قنوات و غیره، فعالیت‌های کشاورزی را ممکن و گاه توسعه دهند. و به روستاییان کمک می‌کرد تا از عهدۀ هزینه‌های سنگین کشاورزی بهتر برآیند. و از سوی دیگر موجب می‌شد که قدرت مرکزی از این امتیاز نهایت استفاده را بکند و به تحکیم بیش از پیش توان و سلطه خود بپردازد.

ب) مالکیت عمومی: گذشت که مسئله آبیاری باعث شد قدرت مرکزی کشاورزان را تحت انقیاد خود درآورد. وسعت این سرزمین، نیاز به شبکه‌های عظیم آبیاری و اداره آن را برای بهره‌برداری از اراضی مزروعی اجتناب ناپذیر ساخت. همچنین، نیاز حیاتی به آبیاری مصنوعی، پیدایش سازمانهای مقتدر مرکزی (دستگاه اداری) و استقرار قدرت مطلقۀ فردی را به همراه می‌آورد. فرمانروای مستبد، از لحاظ صوری، «به نمایندگی اجتماع» مالک فرضی کلیۀ اراضی و عهده‌دار اداره امور آنها بود. به علاوه دولت، مالک بخش اعظم مؤسسات آبیاری و منابع آبی کشور نیز محسوب می‌شد. بدین طریق، قسمت اعظم زمین و آب، یعنی وسائل اصلی تولید به دولت تعلق داشت.^۲

ج) بوروکراسی (دیوانسالاری): مالکیت عمومی مالکیت خصوصی را لگدمال می‌کرد و طبقهٔ حاکمه بدهیورت مدیران و کارگزارانی تجلی می‌کرد که زیر نفوذ فرمانروای مطلق بر اراضی و شبکه آبیاری نظارت داشت و آن را تحت اختیار خود می‌گرفت. از طریق همین شبکه، دستگاه اداری عظیمی بر سراسر جامعه سایه می‌افکند و بدین ترتیب در مرحله معین و مشخصی از تاریخ ایران بوروکراسی ارضی، امور آبیاری، خدمات عام‌المنفعه و غیره رشد می‌یافتد و موجودیت خود را بر زیرینی اقتصادی-اجتماعی تحمیل می‌کرد. ایفای خلیفه حفظا، تجدید حیات و توسعه نظام موجود

۱. مرتضی راوندی، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، نگاه، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۲۸۸.

۲. مصطفی وطن‌خواه، *موائع تاریخی توسعه نیاتگی در ایران*، تهران، ۱۳۸۰، ص ۹-۱۳۵.

تنها از طریق تمرکز مازاد تولیدات اجتماعی و جذب آن میسر می‌شد. بنابراین، فرمانروای مستبد ریاست عالیه کلیه ادارات دولتی، ارتش و خلاصه، بوروکراسی را به عهده داشت و قدرت وی مطلق و نامحدود بود.^۱

البته باید گفت که پادشاهان مستبد برای توجیه قدرت خود از ایدئولوژی نیز مدد می‌جستند. آنان در فرایند تاریخی، نظریه خدادادی بودن قدرت خود را مطرح کرده و به عنوان یک خاستگاه مقدس و آسمانی سعی داشتند تا حکومت را از نسلی به نسل دیگر انتقال دهند. و این گونه تبلیغ می‌کردند که خدمت به شاه خدمت به خداست و فرمان پادشاه نیز فرمان خداست.^۲ مسلمًا هدف آنها از این کار نهادینه‌سازی رعب و وحشت مافوق بشری در قلب رعایا بود؛ به گونه‌ای که آنها اندیشهٔ طغیان را به مخیله راه ندهند و همواره تابع و فرمانبردار پادشاه باشند.

پیامدهای استبداد

همان گونه که گفته شد، در جامعه استبدادی همه مسائل تحت تأثیر علائق و سلیقه‌های یک فرد قرار دارد و شاید بتوان گفت که کمترین آسیب آن، از بین رفتن حقوق فردی است. در جامعه استبدادی، مخروط استبداد شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که حق و حقوق نامحدود هر عنصر و یا عناصر یک رد نسبت به ردۀ‌های پایین‌تر، بدیل خود را در بی‌حقوقی مطلق آن عنصر یا عناصر در پیوند با ردۀ بالاتر می‌یابد؛ یعنی تلفیقی از بی‌حقوقی و قدرتمندی هم‌زمان، ذهنیت ادمیان را به تباہی می‌کشاند و تحمل این وضعیت ناهنجار به خصوص برای ذهنیات آزاد بسیار مشکل خواهد شد. چون فردیت یافتن فرد مستلزم برخورداری او از حقوق تزلزل ناپذیر است، در چنین جامعه‌ای، برای اکثریت چنین حقوقی وجود ندارد و مدام که چنین جامعه‌ای از اساس دگرگون نشود، چنین پیش‌گزاره‌ای هم عیینت نمی‌یابد. آنچه در نهایت تجلی می‌یابد، بی‌حقوقی متعلق است، نه قدرتمندی اکثریت. به همن سبب، فردیت در این جوامع شکل نمی‌گیرد.^۳

بنابراین، وقتی همه چیز تحت تأثیر عوامل مختلف مبتنی بر استبداد و، مسنه‌تر از همه، اراده فرمانروای مستبد شکل بگیرد، چگونه می‌توان منتظر رشد و پیشرفت تعاملات اجتماعی از جمله روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و بدملور کل، فرهنگی ان جامعه باشیم. یک جامعه از لحاظ فرهنگی تنها در صورتی توسعه می‌یابد که شرایط و فضای لازم را برای رشد داشته باشد. پس در

۱. همان، ص ۱۵۶.

۲. فرهنگ رجایی، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، فوس، ۱۳۷۲، ص ۸۸.

۳. احمد سیف، پیش‌درآمدی بر استبداد‌سالاری در ایران، تهران، چشم، ۱۳۷۹، ص ۲۷.

جوامع استبدادزده نمی‌توان انتظار داشت که فرهنگ آن جامعه توسعه یابد و گسترش پیدا کند و اگر احتمالاً در زمینه‌ای پیشرفتی هم به دست آید، آن دستاورد به درستی حفظ شود.

استبداد در جوامع اسلامی

ظهور دین اسلام تحول بزرگی در اندیشهٔ بشر به وجود آورد. هدف عمدۀ این دین الاهی رهاسازی انسانها از کلیۀ قیدوبندهایی است که در طول زمان بر دست و پای او پیچیده شده است. اسلام با خودرأی بودن مخالف و بنای حکومت را بر اصل مترقی مشورت قرار داده است. رسول اکرم ﷺ نیز در پیشتر مسائل با اصحاب خود مشورت می‌کردند پس از پیامبر نیز خلفای راشدین به گونه‌ای رفتار می‌کردند که مردم از آنها با میل و رضایت درونی اطاعت می‌کردند و حتی اگر مجازاتی برای کسی در نظر گرفته می‌شد، از آنها پیروی و دستور را اجرا می‌کردند.

اما از زمان به قدرت رسیدن بنی امیه بسیاری از مسائل تغییر یافت و سیاست مدارا و تحمل حکومت از بین رفت. عمال معاویه بیم داشتند که اگر به مردم آزادی دهند، آنها دست به شورش بردارند؛ لذا به سختگیری و شکنجه مسلمانان پرداختند. نخستین بار در دوران معاویه بود که سختگیری و شکنجه اعمال شد و اشخاصی که با وی مقابله می‌کردند دستگیر و کیفر می‌شدند.^۱

در مجموع دوران خلفای عباسی، به ویژه برخی از آنها و خیم‌تر از دوران اموی بود و خلفای این دوره از ایجاد قتل مخالفان خود فروگذار نبودند و این گونه سیاستها به مرور زمان نارضایتی عمومی را به دنبال می‌آورد. استبداد پدیده‌ای نیست که بتوان آن را به دورهٔ تاریخی خاصی محصور ساخت و حتی هم اکنون نیز بسیاری از جوامع با این پدیده مواجه‌اند. اما در برخی از برهه‌های تاریخی، استبداد شکل و نوع خاص خود را پیدا می‌کند که مورد توجه مورخان و اندیشمندان قرار می‌گیرد؛ مثلاً بررسی امپراتوری عثمانی نشان می‌دهد که یکی از عوامل عمدۀ سقوط این امپراتوری عظیم، استبداد شاهان عثمانی و نارضایتی مردم بوده است. تجزیه و تحلیل تاریخ ایران، به ویژه در دوران مشروطیت بیان‌کنندهٔ آن است که قیام مردم و انقلاب مشروطیت به طور کامل برای پایان بخشیدن به ظلم و استبداد و تشکیل حکومت عادل براساس قانون صورت گرفته است. در عصر حاضر نیز، بسیاری از کشورهای نفت‌خیز منعکسه خاورمیانه دارای حکومتهاي مستبد هستند که به اعتقاد اندیشمندان، نوع حکومت آنها تحت تأثیر اقتصاد مبتنی بر نفت و بی‌نیازی از درامدهای عمومی است؛ به گونه‌ای که گویی نفت آنها را از مردم بی‌نیاز ساخته است. حال، علت استبداد هرچه باشد و در هر دورهٔ زمانی که پدیدار شده باشد، باید گفت که این پدیده یکی از عوامل عمدۀ در انحطاط فرهنگ و تمدن است که فرهنگ و تمدن اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. بررسی تاریخی تمدن اسلامی نشان

۱. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۷۲۳-۷۲۴.

می‌دهد که هر اندازه استبداد شاهان کمتر بوده، به همان اندازه جامعه بستر مشترکی بیشی و تشدید توسعه فرهنگ و تمدن به دست می‌آورده است.

۲. دنیاگرایی، تحجر و دور شدن از اسلام راستین

پیامبر اکرم ﷺ به عنوان پیام اور اسلام، شیوه زندگی خود را به گونه‌ای تنقیچ کرده بود که کامل‌ترین هر نوع اسراف و تبذیر و تجمل به دور باشد. خوراک و مسکن و پوشش او همانند شادی ترین «فرد جامعه» بود و از هر نوع تجمل پرهیز می‌کرد. پس از وفاتش، شیوه زندگی خانوادگی راشدین نیز به « شباهت داشت. آنها نیز سعی می‌کردند تا با تبعیت از اسلام راستین و شیوه زندگی دستی نکره از تجملات مادی پرهیز کنند و خود به الگویی مناسب برای زندگی سایر مسلمانان مبدل شوند در حقیقت که با شروع خلافت امویان دنیاگرایی و تجمل، منجر به دوری مسلمانان از اسلام راستین شد همچنان که عامل تحجر نیز مانعی بر سر راه تعلق و نواندیشی و باعث رکود تمدن و فرهنگ اسلامی بوده است.

الف) دنیاگرایی

ابن خلدون معتقد بود که حکومتها همانند یک انسان دارای عمر و دوره‌های مختلف زیش، رشد و جوانی و ضعف و پیری هستند. وی معتقد بود که دولتها از زمان پیدایش تا مرحله زوال و انحطاط معمولاً پنج مرحله را پشت سر می‌گذارند: مرحله پیروزی نخست، مرحله قدرت را به از حصار خود در آورد بهره‌گیری از پیوندهای قومی که بهنوعی، از خودرأی و یکه‌تازی او جلوگیری می‌کنند قدرت را به دست می‌آورد. در مرحله دوم، سعی می‌کند تا با تثبیت فرماندهی، قدرت را به از حصار خود در آورد در مرحله سوم، با حفظ خودکامگی از مزایای آسودگی و آرامش تکیه بر اریکه قدرت پنهان‌مند می‌شود و به اصطلاح، به جمع اوری میوه‌های قدرت می‌پردازد. در این مرحله تجمل و آسودگی پدیده‌ار می‌شوند وی به تقلید از دولتهای مشهور دیگر، مبالغ هنگفتی پول را صرف ساخت بنای‌های عمومی و زیارتی شهرها می‌کند. در ادامه این روند، پیروان و احلفایان و دست‌اندرکاران حکومت دست به جمع اوری ثروت و توانگر شدن می‌زنند و به نوبه خود زندگی تجملی را در پیش می‌گیرند. دوران رونق اقتصادی فرا می‌رسد. صنایع، هنرها زیبا و دانشها در سایه توجهات حلبة حاکم تشویق می‌شوند و رو به پیشرفت می‌گذارند. در این دوران، زمان استراحت و تن آسایی فرا می‌رسد و در آن انسانها از آسایش و لذتهای جهان برخوردار می‌شوند. در این قسمت، نخستین مرحله تکامل دولت به مانند می‌رسد. در مرحله چهارم، که با خرسندی حاکمان و رعایا همراه است، دوره اوح فرا می‌رسد. اینان از پیشینیان خود در بهره‌مندی از لذتهای زندگی تقلید می‌کنند؛ غافل از اینکه پیشینیان برای نیل به این لذتهای از چه اندازه مبارزه کرده‌اند. آنها فکر می‌کنند که زندگی تجملی و پرزرق و برق آنها و مزایای گوناگون تمدن همیشه وجود داشته و تا ابد وجود خواهد داشت. تجمل، آسایش و ارضیای خواهش‌های نفسی

برای آنها عادی می‌شود و کاملاً به چیزهایی که پیشینیان تحصیل کرده بودند، متکی می‌شوند و در برابر عواملی که ممکن است در کامیابی آنها ایجاد اختلال بکند، ناتوان هستند. در مرحله پنجم، حکومت رو به انحطاط و زوال نهاده و آخرین مرحله اسراف و تبذیر آغاز می‌شود^۱ عادت به تن آسایی و تجمل، ضعف جسمانی و فساد اخلاقی را به بار می‌آورد و در نتیجه، حکومت کاملاً سست شده و در اثر تهاجم بیرونی یا اضمحلال درونی یا ترکیبی از هر دو، از بین می‌رود.)

آغاز سلسله بنی امية و شروع تجمل. بیشتر فتوحات اسلامی در دوره بنی امية تکمیل شد و این مسئله به نوعی در خدشه‌دار شدن اسلام راستین نقش داشت؛ زیرا اسلام از طریق خاندان و عوامل وابسته به آنها، که خود اعتقاد چندانی به آن نداشتند، ترویج می‌شد. بنی امية بدعتهای مختلفی در دین به وجود آورده و آن را به نام دین گسترش دادند. آنها با زیر پا گذاشتن اصل برابری و مساوات در اسلام به ترویج آندیشه برتری عرب بر عجم پرداختند. امویان بسیاری از درآمدهای دولت اسلامی را صرف عیاشیها، ساخت کاخها و بناهای مجلل می‌ساختند؛ که همین امر خود، موجب افزایش نارضایتی عمومی و در نهایت، اضمحلال این سلسله شد. بعد از آنها هم بنی عباس به تداوم همین شیوه‌ها پرداختند و سرنوشت مشابهی پیدا کردند.

ثروت هنگفت خلفا و امرا و نتایج آن. خلیفه فرمانروای تمام‌الاختیار ممالک اسلامی بود، پس کلیه درآمدها به دست او می‌رسید و طبعاً بیش از همه مردم ثروت داشت. بعد از خلفا والیان و امیران نیز اموال هنگفتی به دست می‌آورده، زیرا جمع‌آوری مالیات با آنها بود و هرچه می‌خواستند از مردم می‌گرفتند. طبیعی است که بشر هر اندازه که پول و ثروت بیشتری در اختیار داشته باشد به همان اندازه زندگانی خود را توسعه می‌دهد و در خوراک و پوشاك و تجمل افراط می‌کند. چنان که گرایش به تجمل، خوی و خصلت صحراء‌گردی را از سر اعراب بیرون آورد و آنان را به تجملات شهربنشینان معتاد کرد؛ به گونه‌ای که از لحاظ تجمل و تفنن گوی سبقت را از پادشاهان ایران و روم ریودند. نخستین بار عمر به لباس‌های فاخر معاویه اعتراض کرد و گفت: «معاویه! مانند کسری، پادشاه ایران، لباس پوشیده‌ای!^۲» خلافی بنی امية پارچه‌های حریر گل‌دار و پرنقش و نگار را می‌پستدیدند چنان که دوازده هزار لباس حریر پرنقش و نگار هشام بن عبد‌الملک معروف است و بدین گونه تجمل و راحت‌طلبی، مسلمانان را مسخر خود ساخت که یکی از خرببات مهلك وارد شده به مسلمانان، همین عامل بود^۳ (نگاه کنید به سقوط اندلس).

۱. نک: عبدالرحمان ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد ہروین گبادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.

۲. همان.

۳. زین العابدین قربانی، علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۸۹ - ۳۸۲.

ب). تحریر

یکی دیگر از عوامل رکود فرهنگ و تمدن اسلامی تحریر است که برای درک تأثیر آن در فرهنگ اسلامی باید به تعریف و تبیین دقیق آن پرداخت. تحریر معانی متعددی دارد که از آن جمله می‌توان به ایستایی، تحول ناپذیری، جمود و برنتابیدن فرهنگ و ارزش‌های حقیقی و متعالی اشاره کرد. تحریر در حوزه اندیشه و تفکر رخ می‌دهد و اگر در زمینه گرایش و رفتار ظاهر شود، جمود نام دارد. در مفاہیم قرآنی نیز از تحریر به عنوان مرحله یا مانع برای شناخت حقیقت یادشده است: «ثُمَّ قَسْطَ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهُنَّ كَالْجِحَاجَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً...» (بقره، ۷۴). از دید قرآن کریم، این دسته افراد آنها یی هستند که از حوزه اندیشه و تفکر فاصله گرفته، هدایت ناپذیر شده‌اند. پس تحریر علت عدم پذیرش حق و گرایش به کمال و سعادت واقعی است و متعاقباً مانع جدی در شکوفایی اندیشه دینی و ایجاد تعامل مثبت نظری و عملی با حقیقت، معرفت، حکمت، حکومت، مدیریت و سیاست و حتی تقدیر معيشت است و متحجران از اسلام جز آموزه‌های بسته، رسوب یافته و انعطاف ناپذیر در برخورد با اقتضای زمان و مکان و تغییر موضوع و محمولها ندارند و هرگز پذیرای فقر اندیشه و عمل خویش، و بازشناسی و بازنگری فکر و فعل به اصطلاح، اسلامی خود نیستند و همواره راکد و تحول ناپذیرند.^۱

پس یک انسان متحجر پیله سخت و نفوذناپذیر فکری به دور خویش می‌تند و به هیچ وجه حاضر به تغییر افکار و عقاید خود نیست. استاد مطهری در مورد این مسئله می‌گوید: «یک سری جریانهای فکری در دنیای اسلام پیش آمده است که باید نامشان را افراط یا جهالت گذاشت؛ جریانهایی که یک نوع افراط کاری و دخل و تصرف بیجا در امور دینی بوده است. متقابلاً جریانهای فکری دیگری در دنیای اسلام پیش آمده است که تفریط و کندرودی و جمود بوده است – ولی همه مربوط به گذشته بود – مسلمان باید به تعلیم قرآن معتقد باشد و جریان معتدلی را طی کند»^۲ استاد مطهری با تجزیه و تحلیل جریانهای فکری منحرف سه جریان کلی را شناسایی می‌کند که به شدت گرفتار جموداندیشی بوده‌اند و در ترویج تحریر نقش مؤثری بازی کرده‌اند:

جریانی که نظریه حسینا کتاب الله^۳ را در رسیدن به مقاصد حکومتی و سیاسی اش مطرح کرده آست. اقدامات این گروه در ایجاد انحراف فکری و مهجور ماندن عترت و انزوای سنت و سیره نبوی مؤثر بود.

۲. جریانی که در برابر آن «حسینا احادیثنا و اخبارنا» را طرح کردن و به مهجور ساختن قرآن کریم اهتمام ورزیدند و جامعه را از معارف و آموزه‌های اصیل و حیاتی بازداشتند.

۳. جریانی که در قالب تقدس، مسئلة معرفت ناپذیری و دست نایافتی بودن آموزه‌های قرآنی را

۱. محمد جواد رودگر، «تحریر و تجدد از منظر استاد مطهری»، کتاب نقد، سال هفتم، شماره ۲ و ۳، بهار و تابستان

۲. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۱۲۹-۱۲۸، ۸۲، ص ۵۰-۴۹.

طرح کردن و شعار «أين التراب و رب الارباب» آنان به «تعطيل فكري» انجامید. آنان را «معطله» نامیده‌اند.^۱

اگر در تاریخ اندیشه اسلامی و جریانهای فکری و فرهنگی دوره‌های مختلف جوامع اسلامی به تحقیق بپردازیم، می‌بینیم که بر اساس این سه دسته جریانهایی مانند «أخباری‌گری و ظاهرگرایی» در برابر جریان «باطنی‌گرایی و تأویل‌گرایی» یعنی دو نظام فکری معیوب و آسیب‌دیده حنبليان و اسماعيليان از یک طرف و جریان اخباری‌گری در حوزه اندیشه شیعی از طرف دیگر، ضربات سخت و سهمگینی را بر پیکر فرهنگ و تمدن اسلامی وارد کرد که به تعبیر استاد مطهری، ضربه‌ای که اسلام از دست اخباری‌گری شیعی خورد، از هیچ‌گروه و جریانی نخورد.^۲

ج) جریانهای عقلی و عقل‌گریز در جهان اسلام

به هر حال، شکوفایی و انحطاط تمدنها از جمله تمدن اسلامی محصول جریانهای فکری متعددی بوده است. برخی اندیشمندان دلایل و ریشه‌های افول فرهنگ و تفکر اسلامی را به دوره خلافت متوكل عباسی (۲۴۷-۲۳۲ ق) نسبت داده‌اند. این خلیفه برخلاف خلفای قبل از خود، که تمایلات معتزلی یعنی عقل‌گرایی داشتند و از اهل نظر و حکما و فلاسفه و دانشمندان جانبداری می‌کردند، به زمرة هواداران سنت و حدیث پیوست و با عقاید معتزله مخالفت کرد و جدل و مناظره در آرا و عقاید را منوع کرد؛ تا آنجا که اگر کسی وارد مناظره و مباحث علمی می‌شد، وی را مجازات می‌کرد. یکی از پیامدهای این اقدام، رشد گروهی از اهل حدیث در لوای احمد بن حنبل بود که تنها به تبعیت و تقلید از حدیث و سنت و تسلیم در برابر نصوص و منقولات اعتقاد داشتند و مخالفان خود، یعنی اهل عقل و نظر، به ویژه معتزله را به کفر متهم می‌ساختند. این جریانات با ظهور امام محمد غزالی و کتاب مشهورش، احیاء علوم الدین شدت بیشتری یافت و ایستادن در برابر تعلق و معتزله و تکفیر آنها دامن گروههایی مانند شیعه اثنی عشری و اسماعیلی را نیز گرفت و آنها به رافضی و باطنی‌گری بودن متهم شدند.

در کنار این عوامل رکود تفکر اسلامی می‌توان گسترش تعسوف در قرون ششم و هفتم هجری را نیز به آنها اضافه کرد. برخی از محققان از این جریان بد عنوان آفت بزرگ علوم عقلی به ویژه فلسفه و استدلال یاد کرده‌اند. اهل تعسوف در برابر اهل شرع و پیروان عقل، شهود و اشراق و عشق را وسیله درک حقایق معرفی می‌کردند و عقل و استدلال را برای وصول به حقیقت ناکافی می‌شمردند و گاه از آن به عنوان حجاب شناخت و معرفت خداوند یاد می‌کردند. در مجموع، عوامل فوق را می‌توان بزرگ‌ترین موانع رشد تفکر اسلامی دانست. هر کجا تعلق و تفکر محکوم به ایستایی باشد، طبعاً

۲. رودگر، پیشین، ص ۵۳.

۱. همان، ج ۶، ص ۹۰۰-۸۷۸.

جمود و تحجر نیز تقویت خواهد شد. پس با بررسی تاریخ اندیشه اسلامی می‌توانیم جمود و تحجر را به تعطیلی تعقل نسبت دهیم.

پرسش‌ها

۱. به نظر شما مهمترین علت جنگ‌های صلیبی چیست.
۲. علل حمله مغولها به ایران و جهان اسلام را تشریح و پیامدهای آن را توضیح دهید.
۳. اشتباهات عمدۀ سلطان محمد خوارزمشاه در مقابله با مغولان را توضیح دهید.
۴. علل سقوط اندلس را از لحاظ داخلی بررسی کنید.
۵. نحوه تهاجم فرهنگی مسیحیان در اندلس به چه صورت بوده است؟
۶. استبداد از دیدگاه کواکبی به چه معنی است؟ و ریشه‌های استبداد در جوامع شرقی چیست؟
۷. جریانهای تحجر در دنیای اسلام از دیدگاه شهید مطهری کدام‌اند؟
۸. دنیاگرایی و تجمل چه پیامدهایی برای مسلمانان بدنیال آورد؟

فعالیت‌های علمی

۱. در مورد تأثیر جنگ‌های صلیبی بر ساختار قدرت اروپا مقاله‌ای تهیه و در کلاس ارائه کنید.
۲. بی‌گمان سقوط اندلس برای مسلمانان امروز، در برگیرنده نکات آموزنده‌ای است. در قالب گروههای متعدد به بحث در این زمینه بپردازید.
۳. یکی از ویژگیهای جوامع شرقی از دیدگاه مارکس استبداد این جوامع است. سیر تاریخی استبداد شرقی از دیدگاه مارکس را در قالب یک کنفرانس ارائه دهید.
۴. کتاب طبیع الاستبداد کواکبی را خلاصه کنید و در کلاس ارائه دهید.
۵. تحقیقی در مورد تأثیر فرهنگ مسلمانان بر مغولان به عمل آورید و در کلاس درس ارائه دهید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول در ایران، تهران، نامک، ۱۳۷۶.
۲. زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه و نگارش علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۳. علمداری، کاظم، چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت، تهران، توسعه، ۱۳۸۰.
۴. لمب، هارولد، چنگیزخان، ترجمه رشید یاسmi، تهران، امیرکبیر، چاپ ۴، ۱۳۸۱.
۵. هولت، بی‌ام، و آن لمبتوون، تاریخ اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.

بخش هشتم

خیزش؛ اقتدار مجدد جهان اسلام

۱. صفویان

الف) روند شکل‌گیری: محققان دربارهٔ تبار عربی یا ترکی یا ایرانی خاندان صفوی اختلاف نظر دارند.^۱ اولین فرد این خاندان، شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۷۳۵-۸۵۰ق)، از مشایخ و عرفای بزرگ ایران است که در جست و جوی مراد به شیخ زاهد گیلانی رهنمون شد و نزد اوی مقام ویژه‌ای یافت و پس از مرگ اوی، ریاست طریقت زاهدیه را به عهده گرفت.^۲ مقام معنوی شیخ صفی بسیار با اهمیت بود، سهولت و زیرکی اوی باعث شد تا مذهب تشیع در قالب این طریقت گسترش یافته، بتدریج به مذهبی فراگیر در ایران، سوریه و آسیای صغیر تبدیل شود.^۳

بعد از شیخ صفی، فرزندش صدرالدین در ۷۳۵ق جانشین پدر شد. فعالیت‌های پیروان صفوی با ساختن آرامگاه اوی در اردبیل گسترش پیدا کرد^۴ و آرام آرام شیوخ خانقاہ اردبیل وارد بازیهای سیاسی پس از ایلخانان شدند. بعد از اوی خواجه علی و ابراهیم به خلافت رسیدند و طی این دوره نیز فعالیت تبلیغی صفویان ادامه داشت، تا اینکه جنید در ۸۵۱ق به ریاست طریقت صفوی رسید. او تمایل آشکار خویش را به قدرت دنیوی نشان داد و لقب سلطان گرفت که نشان دهندهٔ غلبة روح دنیوی اوی بر جنبه‌های دیگر طریقت صفوی است. اوی بارها مریدانش را به جهاد علیه کفار تحریک کرد.^۵ حیدر بد سال ۸۶۰ق جانشین جنید شد. بعد از حیدر، علی جانشین او شد و خود را پادشاه خواند.^۶ با تحرکات سیاسی صفویان، آق قویناوهای که متعدد و دوست صفویان بودند، نیز از بابت آنان نگران

۱. ابن‌باز اردبیلی (درویش توکلی بن اسعل براز)، *صلوٰۃ الصلٰٰۃ*، مقدمه و تصمیع علامرضا طباطبائی مجد، تهران، زریاب، ۱۳۷۶، ص ۴۷۰ حسین ابدال زاهدی، *سلسله النسب صفویه*، تهران، ایرانشهر، ۱۳۲۰، ص ۱۱-۱۰.

۲. ابن‌باز، پیشین، فصول ششم و هفتم.

۳. راجر سیوری، *ایران حصر صفوی*، ترجمة کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۸.

۴. ابن‌باز، پیشین، ص ۹۸۳ و ۸۹۸. ۵. سیوری، ص ۱۵-۱۶.

۶. خواندمیر، *حبیب السیر*، زیر نظر محمد دیر سیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۲، ص ۴۳۵.

شدند. علی به دست آق قوینلوها کشته شد و اسماعیل هفت ساله توسعه اهل اختصاص (یاران معتمد و ویژه صفویان) به گیلان فراری داده شد.^۱

ب) تشکیل دولت صفوی: اسماعیل با بازگشت به اردبیل در ۹۰۵ق توانست مریدانش را سازمان دهی مجدد کند. وی با استفاده از ضعف آق قوینلوها توانست در ۹۰۷ق شهر تبریز را تصرف و در آنجا تاج‌گذاری کند. این اقدامات را اهل اختصاص صورت دادند، زیرا اسماعیل چهارده سال بیشتر تداشت.^۲ وی مذهب شیعه را رسمی اعلام کرد و به ترویج و تقویت امامیه همت گماشت.^۳ پس از مدتی اسماعیل برای سروسامان دادن به اوضاع شمال شرق ایران وارد نبرد با ازبکان شد، اما به سبب اختلاف اصحاب شمشیر (ترکان) و اصحاب قلم (ایرانیان دیوان‌سالار)^۴ نتوانست در نبرد غجدوان کاری از پیش ببرد و نبرد به زیان ایرانیان پایان یافت. در جبهه غربی نیز اسماعیل با دولت سنی مذهب عثمانی نیز اختلافات اساسی داشت. عثمانیها هرگز حاضر به پذیرش دولت شیعی مذهب صفویان نبودند و نیز تحرکات هواخواهان صفوی در آناتولی و مداخله صفویان در امور عثمانیها منجر به جنگ معروف چالدران (در ۹۲۰ق) شد. شکست صفویان باعث اشغال تبریز و انفعال طولانی شاه اسماعیل تا اواخر عمر شد.

ج) مرحله تثییت: با درگذشت اسماعیل در ۹۳۰ق تهماسب بر تخت سلطنت جلوس کرد.^۵ وی در طول حکومت خویش توانست به شایستگی قدرت صفویان را تثییت کند. وی ابتدا نافرمانی امرا و قزلباشان را که خواهان قدرت بیشتر در برابر ایرانیان بودند، فرو نشاند و انضباط خاصی را در میان قزلباشان و دولتمردان برقرار ساخت که تا سالهای پایانی سلطنت ۵۴ ساله او تداوم یافت. شاه تهماسب در جنگ معروف مرو در سال ۹۳۵ق توانست بر ازبکان غلبه پیدا کند^۶ و توانست با اتخاذ شیوه جنگی و به کارگیری توپخانه، نیم قرن دولت صفویه را به صورت متحد و یکپارچه نگهدارد. در دوران کوتاه سلطنت شاه اسماعیل دوم (۹۸۴-۹۸۵ق) و سلطان محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۶ق) اوضاع داخلی و خارجی صفویان به سبب نابسامانی اوضاع دربار و مداخله‌های قزلباش پریشان بود.^۷

۱. همان، ص ۴۴۲ و ۴۴۰.

۲. همان، ص ۵۱-۵۲، ۱۳۴۶ حسن بیگ روملو، *حسن التواریخ*، به تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۷، ص ۸۰.

۳. جهانگشای خاقان، (*تاریخ شاه اسماعیل*) مقدمه، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارس ایران و پاکستان، ۱۹۸۰، ص ۶-۷، ۱۴۵.

۴. خورشاد بن قباد الحسینی، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، تصحیح محمد رضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹، ص ۵-۸۴.

۵. اسکندر بیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح محمد دیر سیاقی، تهران، دنیای کتاب، ص ۳۴۱.

د) عصر اقتدار: عباس میرزا در سال ۹۹۶ق بر تخت سلطنت نشست. وی با اقدامات و اصلاحات خویش توانست ایران را از ناتوانی و ضعف بیرون آورد و به گونه‌ای اقتدار ایران را به سراسر جهان برساند چنان که سلاطین اروپا و پاپ روم سفرای خویش را به دربارش می‌فرستادند.^۱

شاه عباس که در ابتدای سلطنت خویش شاهد دسته‌بندی حلایف مختلف قزلباشها بود، واقع بود که باید به خودسری آنان خاتمه دهد تا خود قربانی آنان نگردد. لذا برای جانشینی قزلباشان، نیروهای گرجی و چرکسی و ارمنی را در ساختار نظامی وارد کرد و ارتش منظمی پدید آورد و با استفاده از دانش نظامی اروپاییان به ویژه برادران شرلی آنان را به سلاح گرم و توپخانه مجهز کرد و با ارتش به سرکوب قزلباشان و تأمین امنیت پرداخت و به اوضاع اقتصادی مملکت سامان بخشید. شاه عباس اهمیت فراوانی برای تجارت، به خصوص تجارت خارجی، قابل بود^۲ و مناسبات خود را با دول اروپایی گسترش داد. شمار سفرای فراوان وی در کشورهای اروپایی نشانگر این فعالیت گستره است. از آثار این اقدامات بود که شاردن پس از بازدید از ایران چنین ابراز کرد که پس از مرگ این پادشاه بزرگ رونق و رفاه نیز از ایران رخت بریست.^۳

سیاست شاه عباس مبنی بر قتل شاهزادگان و حبس کردن آنان در حرم، سبب شد که دربار صفوی از مردان کارآزموده، که می‌توانستند تداوم بخش روند پیشرفت دوره شاه عباس کمیر باشند، خالی شود. شاه صفی بعد از شاه عباس در ۱۰۳۸ق به قدرت رسید. در زمان وی سیاست تبدیل ولایات ممالک به ولایات خاصه که عباس اول برای تحصیل درآمد بیشتر و تقویت بنیه نظامی کشور ایجاد کرده بود توسعه یافت که این امر باعث صدمه دیدن بنیه دفاعی کشور شد. خاندان امامقلی خان، که خدمات فراوانی انجام داده بودند، ریشه‌کن شدند.^۴ شاه عباس دوم، جانشین شاه صفی، نیز نتوانست اوضاع پریشان حکومت را سامان چندانی ببخشد؛ هر چند که وی توانست تا حدی مرزهای امپراتوری را دست‌نخورده نگاه دارد و حتی در ۱۰۵۸ق قندهار را از تیموریان بازپس گیرد.^۵ با به سلطنت رسیدن شاه سلیمان، سلسله صفویه رو به زوال رفت. در این دوره نفوذ علماء در عرصه سیاسی، مذهبی شتاب فراوانی گرفت، اما ضعف کامل صفویان در زمان شاه سلطان حسین

۱. ناصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس، تهران، انتشارات عامی، ۱۳۷۱، ح ۴ و ۵، ص ۱۶۷۱-۱۳۲۵.

۲. سیوری، پیشین، ص ۹۹.

۳. سیوری، در باب صفویان، ترجمه رمضان علی روح‌الله، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸.

۴. محمد یوسف واله قزوینی اصفهانی، ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم، تصحیح محمد رضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۱۵-۳۱۳، ۳۵۰-۵۱.

۵. ولی‌قلی بن داود بن قلی شاملو، قصص الخاقانی، تصحیح و پاورقی سیدحسن سادات ناصری، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۳۷۱، ص ۴۱۲-۴۰۶.

بود که فردی ضعیف و بی توجه به امور مملکت بود. در این ایام افغانان قندهار که سیطره صفویان را بر خود خوش نمی دانستند به ایران حمله کردند و با تصرف اصفهان در ۱۱۳۵ق به حیات این سلسله خاتمه دادند.^۱

مناسبات خارجی

همسایگان صفویان در زمان تشکیل حکومت، در غرب عثمانیها، در شمال شرقی ازبکان و در شرق گورکانیان بودند که روابط صفویان با آنان فراز و نشیبهای فراوانی داشت.

(الف) مناسبات با همسایگان: در روابط خارجی صفویان با همسایگان خویش، توجه به این نکته ضروری است که فقط عامل مذهب (شیعه) مهم‌ترین عامل تأثیرگذار در روابط خارجی نبود، بلکه دلایل و عوامل گوناگونی دیگر نیز وجود داشتند.

ازبکان همسایه شمال شرق ایران به سبب خلق و خوی صحراء‌گردی و نظام قبیله‌ای حاکم بر محیط زندگی‌شان، معمولاً با ایرانیان درگیر می‌شدند، اما نکته مهم در این مناسبات این است که صفویان عمدتاً از موضع قدرت با آنها برخورد می‌کردند و پیروز میدان بودند.^۲ عمدۀ کشمکشهای صورت‌گرفته نیز، علاوه بر تفاوت مذهبی دو دولت، به علت نبود مرزهای مشخص جغرافیایی، سیاسی بین این دو کشور بود. در کنار کشمکشهای روابط دوستانه نیز وجود داشت. رفت و آمد سفرای متعدد ایرانی و ازبکی و نیز عبور ازبکان از ایران برای مراسم حج، مناسبات دوستانه‌ای را طلب می‌کرد که صفویان این را بر عهده داشتند.^۳

روابط صفویان با عثمانیها آمیخته با جنگ و صلح بود. جنگ‌های متعدد و عهدنامه‌های صلح مختلف نشان‌دهنده این فراز و نشیبهای است. مهم‌ترین برخورد ایران و عثمانی جنگ چالدران بود که به واسطۀ حمایت شاه اسماعیل از سلطان مراد، شاهزاده یاغی عثمانی،^۴ و اختلاف مذهبی دو دولت صورت گرفت. در دورۀ شاه تهماسب با انعقاد صلح آماسیه در ۹۶۲ق^۵ روابط وارد مرحله جدیدی شد. برابر این معاہدۀ صلح، قسمتی از کردستان و بین‌النهرین و گرجستان در اختیار عثمانی قرار گرفت و

۱. تاریخ ایران دوره صفویان پژوهشی از دانشگاه کمبریج، ترجمه یعنیوب آزاد، نشر جامی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲-۱۲۶.

۲. برای آگاهی بیشتر نک: عباس‌نای غفاری، روابط صفویه و ازبکان، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت خارجه، ج ۱، ۱۳۷۶، اسکندر بیک منشی، پیشین، ص ۷۳-۷۷.

۳. هامر پورگشنال، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا ذکری علی‌آبادی، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران، زرین، ۱۳۶۷، ص ۸۱۶-۱۹.

۴. خورشاد، پیشین، ص ۸۶-۱۱۸۳.

۵. خورشاد، پیشین، ص ۹-۱۱.

در مقابل ارمنستان، کاخت و قسمتی از آذربایجان شرقی امروز جزو ایران شناخته شد^۱ و خطوط مرزی مشخص شد. این معاهده تا دوره سلطان محمد خدابنده پابرجا بود.^۲

در اوایل دوره شاه عباس، وی اجباراً مناطقی از ایران را به عثمانیها واگذار کرد که بعدها توانست آنها را از عثمانیها بازپس گیرد.^۳ در زمان شاه صفی، عثمانیها بغداد را تصرف کردند و شاه معاهده قصر شیرین (زهاب) را در ۱۰۴۹ق با عثمانیها منعقد ساخت که بصره و قسمتی از غرب کردستان را به عثمانی واگذار می‌کرد و در مقابل، آذربایجان شرقی، رواندوز و ارمنستان و گرجستان به ایران داده شد. این عهدنامه دارای اهمیت فراوانی بود، زیرا تکلیف سرزمینهای مورد اختلاف را مشخص کرد و صلح را به مدت یک قرن برقرار کرد.^۴ نکته آخر اینکه عوامل متعددی در روابط ایران و عثمانی دخیل بودند از جمله مذهب، عوامل سیاسی، تحریکات مرزی قبایل، مشخص نبودن سرحدات، توسعه طلبیهای عثمانی.

روابط با گورکانیان کمتر از دیگر همسایگان دستخوش خصومت و درگیری بود. تنها نکته مهم قندهار بود. روابط دوستانه صفویان با گورکانیان در اکثر دوره‌های پادشاه صفویان ادامه داشت و حفظ آرامش و صلح برای هر دو حکومت در اولویت قرار داشت.^۵

ب) مناسبات با دول اروپایی: با نفوذ پرتغالیها در خلیج فارس از حدود سالهای ۹۱۲ق به بعد، شاه اسماعیل ناچار به استیلای آنان تن داد و در صدد بود که علیه عثمانی از پرتغالیها کمک گیرد. نتیجه قرارداد با پرتغالیها این بود که ایرانیان به کار بردن سلاحهای آتشین را از پرتغالیها آموختند و در دوره جنگهای بیست ساله شاه تهماسب با عثمانی، پرتغالیها مقداری تفنگ و وسایل جنگی جدید به ایرانیان دادند.^۶ از این زمان به بعد بود که مبلغان مسیحی به تلاشهایی برای برقراری ارتباط دست زدند.

در سال ۱۰۰۶ق دو انگلیسی به نام آنتونی شرلی و رابرت شرلی به دربار شاه عباس اول آمدند. شاه عباس سال بعد آنتونی شرلی را با نامه‌های دوستی از سوی شاه برای پاپ و پادشاهی مثل رودلف دوم امپراتور مقدس روم، هانزی پادشاه فرانسه، ملکه انگلستان، حاکم ونیز و دوک توسکانی اعزام کرد. آنتونی موظف بود تا حمایت این پادشاهان را در مبارزه با دشمن مشترک یعنی عثمانیها جلب کند. در رقابت انگلیسیها با پرتغالیها آنتونی چنکینسون به نمایندگی از شرکت مسکو به ایران

۱. عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۳۳-۷۳.

۲. راجز سیوری، پیشین، ص ۵-۸۳.

۳. هوشنگ مهدوی، پیشین، ص ۱۰۴-۵.

۴. برای آگاهی بیشتر نک: ریاض السلام، تاریخ روابط ایران و هند (در دوره صفویه و افشاریه)، ترجمه محمد باقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران، سپهر، ۱۳۷۳، ۶. هوشنگ مهدوی، پیشین، ص ۳-۲۲.

آمد و حامل نامه‌هایی از ملکه الیزابت برای شاه تهماسب بود که هدف آن برقراری مناسبات بازرگانی بود. انگلیس به وسیله کمپانی هند شرقی در ۱۰۲۴ ق توانست آرام آرام به بازار ایران رخنه کند؛ پارچه‌های خود را به ایران آورد و تجارت‌خانه‌هایی در شیراز و اصفهان دایر و نیز امتیازاتی از شاه عباس کسب کند. شاه عباس در نظر داشت از نیروی دریایی انگلیس بر ضد پرتغالیها استفاده کند و در نهایت امامقلی خان توانست به کمک انگلیسیها هرمز را از دست پرتغالیها خارج سازد.^۱

در سال ۱۰۷۴ ق فرانسویان در روابط ایران با دول اروپایی ظاهر شدند و هیئت‌های کاپوسن در ایران فعال شد و مراکزی در اصفهان دایر کرد و امتیازاتی مشابه انگلیسیها و هلندیها به دست آوردند.^۲ کمپانی هند شرقی انگلیس توانست تا پایان دوره صفوی موقعیت دلخواه خود را در ایران حفظ کند.

درباره روابط خارجی صفویان می‌توان گفت که زمامدارانی چون شاه اسماعیل، شاه تهماسب، شاه عباس کبیر تمام تلاش خود را برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور در برابر مهاجمان به کار گرفتند و توانستند تا دو قرن مقتدرانه از مزهای سیاسی و هویت ملی خود دفاع کنند.

فرهنگ و تمدن در دوره صفوی

رسمیت تشیع و پیامدهای آن: چنان که گفته شد شاه اسماعیل به سال ۹۰۷ ق در تبریز مذهب شیعه را رسمی کرد و فرمان داد تا خطیبان ممالک آذربایجان خطبه به نام «ائمه اثنی عشر سلام الله علیهم الى يوم الحشر» بخوانند.^۳ با رسمیت تشیع، خلأهای جدی فراروی صفویان قرار گرفت که استقرار احکام شیعی و تمثیت امور بر مبنای فقه شیعه از آن جمله بودند. بنابر کمبود افراد آگاه به فقه شیعه در خود ایران، شاه اسماعیل دست به دامان علمای شیعی جبل‌عامل و بحرین شد و آنان را به ایران دعوت کرد.^۴ این روند در دوره شاه تهماسب به جد دنبال شد و علمای فراوانی به ایران مهاجرت کردند. بعضی از علمای دینی با دولت صفوی همکاری کردند و به تقویت آن کوشیدند و در عوض شاهان نیز علمای دینی و جایگاه آنان را تقویت کردند و مناصب مهمی چون صدر، شیخ‌الاسلام، مجتهد، قاضی و مفتی را بر عهده علمای دینی قرار دادند. در زمان شاه عباس اقتدار وی، قدرت مذهبی را تحت الشعاع قرار داد، اما پس از وی دامنه اقتدار علماء گسترده‌تر شد و در واپسین روزگاران حکومت، محمدباقر مجتسی یکی از بانفوذترین علمای عصر صفوی در عهد سلیمان^۵

۱. راجر سیوری، پیشین، ص ۱۳-۱۰۶.

۲. برای آگاهی بیشتر نک: عبدالحسین نوابی، روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه، تهران، سنت

۳. خواندمیر، پیشین، ج ۴، ص ۴۶۷، ۱۳۷۷، فصل هشتم.

۴. مهدی فراهانی منفرد، مهاجرت علمای شیعه از جبل‌عامل به ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰.

حسین صفوی، شیخ‌الاسلام اصفهان بود و خود به عنوان نایب امام زمان، شاه سلطان حسین را نایب خویش قرار داد.

نقش علمای جبل عامل در تربیت شاگردان و نگاه آنان به حکومت صفوی در حکم پادشاه عادل و شیعه بسیار اهمیت داشت. علماء با آموزش، تعلیم و نگارش کتاب به گسترش تشیع کمک کردند و موجبات رشد و گسترش دانشها و معارف شیعه را فراهم کردند.^۱

ادبیات

محققان تاریخ ادبیات درباره رکود و رونق شعر و شاعری در دوره صفوی اختلاف نظر دارند. آنچه از منابع تاریخی بر می‌آید خود شاه اسماعیل به ترکی شعر می‌گفت و خطای تخلص داشت.^۲ در دوره شاه تهماسب، شعر به سبب اوضاع سیاسی و مذهبی بیشتر به مرثیه‌سرایی و نوحه‌پردازی و مدح ائمه معصومین تغییر مضمون داد که نمونه آن قصيدة معروف محتشم کاشانی است که به تقاضای شاه تهماسب سروده شده است.^۳

شاه عباس با شعراء حشر و نشر داشت. دوره صفوی از حیث شعر و شاعری تحت نفوذ سبک هندی است. تاریخ نگاری نیز در این دوره، با وجود برخی اظهارات ناموفق، پیشرفتهایی داشت که نمونه آن اسکندر بیک منشی است که بزرگ‌ترین تاریخ نگار دوره صفوی محسوب می‌شود.^۴

مدرسه و علوم

مهاجرت علمای شیعی به ایران و اسکان آنان در شهرهای مختلفی مانند شیراز، تبریز، قزوین، مشهد، قم و اصفهان موجب شد تا آنان در مدارس آن شهرها مشغول به تدریس شوند. شاردن تعداد مدارس اصفهان را ۵۷ باب ذکر می‌کند.^۵ در سایه فعالیت علماء در مدارس دینی و مساعدت شاهان صفوی دانشها مذهبی شیعی گسترش فراوانی پیدا کرد، مخصوصاً فلسفه اسلامی با علمای نظریه ملاصدرا، میرداماد و شاگردان ایشان رشد فراوانی یافت. علومی مانند پزشکی نیز اهمیت فراوانی پیدا کرد و حکیم‌باشی مقام مهمی در دربار صفوی محسوب می‌شد. در این دوره جراحی‌های گوناگونی با

۱. همان، ص ۱۱۰-۱۳.

۲. برای آگاهی بیشتر نک: رسول اسماعیل زاده، شاه اسماعیل صفوی خطای (کلیات دیوان، نصیحتنامه، دهname، قوشمالار)، انتشارات بین‌المللی الهدی، بی‌تا.

۳. اسکندر بیک منشی، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۷.

۴. راجر سیوری، پیشین، ص ۲۱۳.

۵. حسین سلطان زاده، تاریخ مدارس ایران در عهد باستان تا تأسیس دارالفنون، تهران، آگاه، ۱۳۶۳، ص ۵۷-۲۵۶.

بیهوشی به وسیله مواد مخدر صورت می‌گرفت.^۱ علاوه بر پزشکی، علم نجوم نیز مورد توجه بود و شاهان در تصمیم‌گیریهای خود از علم نجوم بهره می‌گرفتند.

معماری

معماری دوره صفوی از لحاظ کمی و کیفی کتوسعه و تحول پیدا کرد. اصفهان مجموعه‌ای از معماری عصر صفوی است و عبارت «اصفهان نصف جهان» بیان کننده این توسعه است که در دوره شاه عباس یه حقیقت پیوست. شاه تهماسب با انتقال پایتخت از تبریز به قزوین ساختمانهای جدیدی در قزوین بنا کرده شاه عباس در اصفهان طرحهای بلندپروازانه خویش را به اجرا درآورد. جغرافیای طبیعی اصفهان و مناطق اطراف آن برای توسعه شهر بسیار مناسب بودا شهری با خیابانها، قصرها، مساجد و مدارس، بازارها، قلعه‌ها و برجها، که همت و کاردانی بهاء الدین محمد عاملی (شیخ بهایی) در ساخت آنها بسزاست. (چهار باغ، میدان عظیم نقش جهان، مسجد شیخ لطف الله، مسجد شاه و عالی قاپو از نمونه‌های عالی ساختمان‌سازی این دوره است)

بنای دیگر، چهلستون است که از زمان شاه عباس اول ساخت آن شروع شد و در دوره شاه عباس دوم به پایان رسید و محل پذیرفتن سفرای رسمی بود. آثار به جای مانده از پلهای، حمامها، کاروانسراها، مدارس، مساجد، بقاع متبرکه نشان دهنده شکوه هنر معماری دوره صفویان است.

نساجی و فرش بافی

صفویان قالیبافی را از صنعت روستایی به فعالیتی وسیع در سطح مملکت ارتقا دادند و به عنوان بخش مهمی از اقتصاد کشور درآوردند. اولین کارگاه قالیبافی احتمالاً در زمان شاه عباس کبیر در اصفهان ساخته شد.^۲ قدیمی‌ترین نمونه فرش باقی‌مانده از دوره صفوی فرش معروف «اردبیل» است که در موزه ویکتوریا آلبرت لندن نگهداری می‌شود و به سال ۹۴۲ ق تعلق دارد. در عصر شاه عباس، تعداد کارگاههای سلطنتی فرش بافی فراوان بود و فرشهای گران‌بها و سفارشی بافته می‌شد. مثلاً پادشاه لهستان سیگسموند سوم فرشتهای را که از ایران خریده بود به دختر خویش جهیزیه داد. علاوه بر قالیبافی، صنعت نساجی نیز توسعه قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد. لباسهای گران‌بها و نیز

۱. نک: سیویل الگود، طب در دوره صفویه، ترجمه محسن جاوید، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.

۲. زکی محمد حسن، هنر ایران، ترجمه محمد ابراهیم البدی، صدای معاصر، ۱۳۷۷، ص ۴۳۷ احمد تاجبخش، تاریخ صفویه (هنر، صنعت، ادبیات، علوم، سازمانها)، انتشارات نوید شیراز، ۱۳۷۸.

۳. راجه سیوری، پیشین، ص ۳۲-۳۳.

پرده‌های زیبای قصرها تحسین سیاحان را برمی‌انگیخت. ترکیب رنگ‌های درخشان، نوآوری، استفاده از نقوش اسلیمی و گل‌دار برای تزیین، ایرانیان را قادر ساخت منسوجاتی تولید کنند که از غنا و تنوع منحصر به فردی برخوردار باشد.^۱ گفته می‌شود که در بازار اصفهان ۲۵ هزار کارگر، وجود داشت و رئیس صنف نساجان یکی از قدرتمندترین افراد کشور بود. تجارت ابریشم و بافته‌های ابریشمی از دیگر صنایع این دوره است که اهمیت فوق العاده‌ای دارد چنان‌که به قول شاردن شاه عباس اولین تولیدکننده و صادرکننده ابریشم به حساب می‌آمد و ابریشم از ایالات گرجستان، خراسان، کرمان و بهویژه گیلان و مازندران به دست می‌آمد و سالیانه ۲۲ هزار عدل محصول ابریشم به اروپا صادر می‌شد.^۲

تسليحات نظامی

در جنگ چالدران صفویان نتوانستند در برابر سلاح آتشین و توپخانه ارتش عثمانی چندان مقاومت نشان دهند، زیرا به خاطر استفاده نکردن از این‌گونه سلاحها، ارتش ایران قدرت چندانی نداشت. تا قبل از روی کارآمدن شاه عباس و تشکیل ارتش مدرن، ستون فقرات سپاه ایران قشون قزلباش بود. اینان نیروی جنگی سه‌مناکی بودند که حتی نزد عثمانیان نیز محترم بودند. ضرورت تحول در ساختار ارتش بعد از جنگ چالدران کاملاً آشکار گردید. شاه تهماسب با انتخاب جوانان، هنگی پنج هزار نفره، که به آنها «قورچی» گفته می‌شد، هسته اصلی ارتش کوچکی را فراهم کرد و راه را برای شاه عباس کبیر آماده ساخت.^۳

شاه عباس کبیر با تشکیل هسته اولیه (شاھسونها، هواخواهان شاه) ارتش جدیدی با اضطراب خاص پدید آورد که از نزد و اقلیتهای مختلف بودند. شاه علاوه بر این، از طریق برادران شرلی توانست دانش نظامی گران‌بهایی کسب کند و برای اولین بار صفوف مختلف پیاده نظام، سواره نظام و توپخانه را پدید آورد و فن ساختن توب و ریختن گله‌های آن را از برادران شرلی آموخت^۴ اما متأسفانه اساسی را که شاه عباس در ارتش ایران‌بنیان لهاد جانشینان وی دنبال نکردند و روز به روز ارتش ضعیف گردید تا آنکه در دوره نادرشاه جان دوباره‌ای به آن بخشیده شد.

۱. همان، ص ۶-۱۳۵.

۲. شاردن، سیاستنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۳۷۰-۳۶۹.

۳. خانبابا بیانی، تاریخ نظامی ایران، جنگ‌های دوره صفویه، بی‌جا، بی‌تا، ص ۵۹.

۴. راجر سیوری، پیشین، ص ۱۹۹.

نظام اداری صفویان

در ساختار قدرت صفویان شاه در رأس امور قرار داشت و مملکت را با کمک مقامات و صاحب منصبانی اداره می‌کرد که در ذیل به اختصار به آنها اشاره خواهد شد.

یکی از مقامات «وکیل نفس نفیس همایون» بود. وی نقش برجسته‌ای در امور سیاسی ایفا می‌کرد. او از سپهسالاران عمدۀ بود و نفوذ فراوانی در گزینش صاحب منصبان برای تصرف مقام صدر داشت. پس از جنگ چالدران این مقام اهمیت خود را از دست داد و دیگر نایب‌السلطنه شاه در امور دینی و دنیوی نبود، بلکه به عنوان رئیس دستگاه اداری، نماینده دولت صفوی تلقی می‌شد و در اواخر عهد صفوی دیگر خبری از وکیل نیست.

مقام دیگر «امیرالامرّا» بود که در عهد صفویان به سپهسالار قوای قزلباش که بنیاد قدرت صفویان را تشکیل می‌داد اشاره داشت و علاوه بر قدرت نظامی، سلطه چشم‌گیری بر امور اداری داشت.^۱

«قورچی‌باشی» از مناصب نظامی دولت صفوی است که فرماندهی هنگهای عشایری را عهده‌دار بوده است، و بعد از شاه اسماعیل اول اهمیت بیشتری یافت. مقامات نظامی به ویژه در عصر شاه عباس به اتكای گرجیها و چرکسها ارتش منظم و مسلح پدید آوردند.

«وزیر» در مرتبه بعد از شاه قرار داشت و ملقب به اعتمادالدوله بود. در رأس دیوان، وزیر اعظم قرار داشت و زیردست وزیر تعداد زیادی از وزرای فرودست، منشیان و مأموران دیگر قرار داشتند. حکم انتصاب مأموران دیوانی، بدون مهر وزیر اعتباری نداشت.

مقام «صدر» که وظیفه‌اش برقراری یکپارچگی عقیدتی بود. مهم‌ترین منصب مذهبی در دولت صفوی بود. اگرچه او در رأس نهاد مذهبی قرار داشت، اما مستقل از تشکیلات سیاسی عمل نمی‌کرد. او همراه دیوان بیگی (نماینده تمام‌الاختیار شاه در حقوق عمومی) به مسائل قضایی نیز رسیدگی می‌کرد. این مقامات ارشد در پایتخت بودند که دهها صاحب منصب کوچک‌تر آنها را در انجام وظایف کمک می‌کردند.^۲

سقوط صفویه:

دریارة علل سقوط این سلسله اخلاق‌انفلوئه‌ای مختلفی ارائه شده است. صفویان که دولتی شیعی بودند توانستند به مدت ۲۲۰ سال حکومت کنند. در طول این سالها سیاستهای مختلفی که شاهان صفوی اتخاذ می‌کردند هر یک به نوعی سبب زوال تدریجی این حکومت بود. سیاست قلع و قمع مردان

.۲. همان، ص ۹۷.

.۱. همان، ص ۷۹-۷۰.

کارآزموده و جوان توسط شاه عباس کبیر و نیز سیاست تبدیل املاک ممالک به املاک خاصه که برای درآمد بیشتر شاه انجام می‌گرفت تأثیر منفی فراوانی بر ساختار حکومت داشت. با وجود برتریهای ارتش شاه عباس، این اقلیتهای نژادی درون ارتش تعلق خاطر کمتری در مقایسه با قزلباشان به دولت صفوی و ایران از خود نشان می‌دادند. از جمله دلایل دیگر سقوط صفویه، نبود مردان لایق و شایسته برای زمامداری، از میان رفتن رابطه معنوی مریدی و مرادی و نیز حمله ناگهانی و برق‌آسای افغانها به اصفهان بود که همه این عوامل طی روندی طولانی، دست به دست هم، باعث اضمحلال یکی از مهم‌ترین سلسله‌های ایرانی شد.

۲. عثمانیان

عثمانی، از امارت تا امپراتوری

دولت عثمانی که اساسش در اوایل سده هشتم هجری / چهاردهم میلادی گذاشته شد، نام خود را از عثمان غازی (حک: ۷۲۴-۸۵۰ق)، رئیس قبیله‌ای از ترکان اغوز، گرفته است. اینان جزو قبایلی از ترکان بودند که پس از پیروزی الب ارسلان سلجوقی بر رومانوس چهارم، امپراتور بیزانس، در ملازگرد (ذیقعدة ۴۶۳) و استقرار سلجوقیان در آسیای صغیر (ترکیه کنونی)، در منطقه مرزی بین سلاجقه روم و بیزانس ساکن شدند و در دوره پس از استیلای ایلخانان مغول بر سلاجقه روم و ضعف اعمال حاکمیت ایلخانان بر آناتولی غربی، بیگنشینانی (قلمر و نفوذ) را در همان منطقه برپا ساختند.^۱ بیگنشین عثمانی ظاهراً نه تنها مزیتی بر دیگر بیگنشینهای آناتولی نداشت، بلکه در ابتدا، از بیشتر آنها کوچک‌تر و ضعیف‌تر به نظر می‌رسید؛^۲ لیکن به سبب موقعیت خاص جغرافیایی و عوامل دیگر، به دویژه توفیق بیگهای اولیه آن در بسیج نیروها برای غزا (جهاد) و در نتیجه الحاق متمادی سرزمینهای مرزی بیزانس در حاشیه دریای سیاه و مرمره، قلمرو آن وسعت گرفت و نفوذ و اقتداری روزافزون یافت، و بد تدریج از یک عشیره به دولتی فراگیر و امپراتوری ارتقا یافت.^۳

دولت عثمانی در اواسط حکومت عثمان غازی تشکیل شد. این موفقیت در پرتو داشتن مناسبات حسنۀ نزدیک با شیوخ تصوف و ابدالان و بابایان و نیز علماء و فقهاء، که از دیرباز سهم عمده‌ای در

۱. ادموند کلیفورد باسورث، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۸۱، ص ۴۲۱.

۲. چاستانفورد جی. شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰، ص ۳۶.

۳. هامر پورگشتال، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، چاپ جشید کیان‌فر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۳ به بعد.

مسلمان کردن ترکان و نفوذ معنوی فراوانی بین آنان داشتند، و اخیهای (اهل فتوت)، که سازمانهای گستردۀ و متنفذی در بین اصناف شهری داشتند، به دست آمد.^۱

عثمان غازی، که با سیاست عاقلانه و مناسبات گستردۀ با اصناف و طبقات مختلف جامعه عثمانی در حال تحول و جوامع مسلمان و مسیحی هم‌جوار، در رأس اتحادیه عشاير ترک قرار گرفته بود، به رهبر متنفذ غازیان و سرحدنشینان و مهاجران از راه رسیده ارتقا یافت. او با گسترش قلمرو، زمینه فتوحات جانشینان خود را فراهم آورد و به گذاشتن چنان بنیانی برای دولت کوچک خود، که ضامن توسعه و بقای آن باشد، توفیق یافت.^۲

اورخان غازی (۷۶۱-۷۲۴ق) که دستیار اصلی پدرش، عثمان غازی، در امور لشکری و کشوری بود، ضمن ادامه فتوحات پدر، به سازمان دهی دولت و سوق دادن آن به سوی امپراتوری ادامه داد. او شهر مهم بروسه را، که مقدمات سقوطش از چند سال پیش فراهم آمده بود، به تصرف درآورد و مرکز دولت خود را به آنجا انتقال داد و به عنوان نشانه استقلال دولت عثمانی به نام خود سکه زد و به نامش نیز خطبه خوانده شد (۷۲۶ق).^۳ از همین روزت که برخی او را نخستین فرمانروای دولت عثمانی به شمار آورده‌اند.^۴ اورخان غازی سپس، با تصرف شهرها و دیگر مناطق مهم آسیای صغیر توانست ضمن بیرون راندن بیزانس از آسیا،^۵ به درخواست رقبای درگیر در کشمکشهای داخلی، چند بار نیز در امور داخلی آن امپراتوری مداخله و با استفاده از فرصت‌های به دست آمده در ترکیه نیرو پیاده کند و به منظور پیشروی در بالکان جای پای خود را در شبه جزیره استراتژیک گالیپولی محکم کند.^۶ جلب حمایت وی برای قدرت‌جویان بیزانسی چنان اهمیتی داشت که دو تن از امپراتوران با ازدواج دخترانشان با او موافقت کردند و امپراتوری دیگر به ناچار فتوحات وی را در قلمرو خود به رسمیت شناخت.^۷ اورخان بیگ در کار سازمان دهی امور دولت و ارتضی نیز فعال بود، چنان که ارتضی منظمی را

۱. اوژون چارشیلی و اساعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمه ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۵.

استانفورد جی. شاو، پیشین، ص ۴۳.

۲. استانفورد جی. شاو، پیشین، ص ۱۲۲۳، لرد کین راس، *قرون عثمانی*، ترجمه هروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۴.

۳. هامر، پورگشتال، پیشین، ص ۸۳ به بعد؛ اوژون چارشیلی، پیشین، ص ۱۴۱-۱۴۷، ۱۳۹-۱۴۱ به بعد.

4. Sander Oral, *Siyasi Tarih*, Ank. 1989, p. 31.

۵. اوژون چارشیلی، پیشین، ص ۱۴۱-۱۴۷، استانفورد جی. شاو، پیشین، ص ۴۵-۴۶.

6. Kramers, *op. cit.*, p. 192-193.

7. Gökbilgin, Tayyib, "Othan" in *L4*, vol. 9, p. 402-403.

بنیان گذاشت و هسته سپاه ینی چری نیز در همین دوره پدید آمد.^۱ روابط او نیز مانند پدرش با اهل فتوت و تصوف و علما خوب بود و ضمن آنکه وزیرانی از اخیان داشت، زاویه‌هایی برای ابدالان و مدارسی برای تدریس علوم دینی بنا نهاد.^۲ نخستین مناسبات سیاسی با جمهوری جنوا^۳، که کلونیهایی در جزایر و سواحل مدیترانه داشت، ایجاد شد که به انعقاد یک قرارداد تجاری منجر گردید.^۴

با مرگ اورخان غازی، پسرش مراد اول (۷۹۱-۷۶۱ق)، معروف به خداوندگار، جانشین او شد. وی که در زمان پدر درگیر نبرد در روم ایلی بود، همچنان به توسعه و تثبیت فتوحات در آن سرزمین ادامه داد. فتح ادرنه (آدریانوپل)، که احتمالاً در همان سال جلوس بر تخت سلطنت میسر شد، ضمن آنکه از نظر استقرار عثمانیان در قاره اروپا از اهمیت خاصی برخوردار است، در تاریخ بالکان و حتی اروپا نیز نقطه عطفی به شمار می‌رود.^۵ با فتح این شهر بزرگ، که بعداً پایتخت عثمانی شد، ارتباط قسультانطیه از طریق خشکی با اروپا قطع گردید^۶ و در حقیقت نخستین گام برای محاصره پایتخت امپراتوری روم شرقی برداشته شد. فتوحات بعدی دوره مراد، کمابیش سراسر شبه‌جزیره بالکان، بجز شبه‌جزیره یونان را در دسترس عثمانیان قرار می‌داد. می‌توان گفت با این فتوحات، نخستین بذرهاي حاکمیتی که پنج سده دوام اورد، افسانده شد؛ حاکمیتی که نماد پیدایش تمدن نوینی است که با تلفیق عناصر مختلف قومی، دینی و زبانی در بوتة تاریخ فراهم می‌آید.^۷ همین فتوحات، دنیای غرب را بیش از پیش بیمناک ساخت، چنان که با تشبیث به پاپ روم دو جنگ صلیبی برای بازپس‌نشاندن عثمانیها آغاز کرد.^۸ لرد کین راس، که مراد اول را از نظر رهبری نظامی و سیاست‌مداری، برتر از جد و پدرش ارزیابی می‌کند، بر آن است که به همت وی بود که غرب به دست شرق افتاد؛ همان طور که در دوران یونانیها و رومیها شرق به دست غرب افتاده بود. او از مقایسه سه حکمران نخستین عثمانی، به این نتیجه رسیده است که نقش تاریخی عثمان نقش خانی بود که قومی را به دور خود گرد آورد؛ پسرش

۱. احمد راسم، عثمانی تاریخی، ج ۱، ص ۵۲-۵۱، ۱۵۱-۱۵۲ استانوراد جی، شاو، پیشین، ص ۴۳ به بعد؛ اوزون چارشیلی، پیشین، ص ۱۵۰-۱۵۲.

۲. شمس الدین سامی، قاموس الاعلام، استانبول، بی‌تا، ص ۱۳۹۴۳ هامر، هورگنسال، پیشین، ص ۱۱۱.
3. Genova
4. Kramers, *op. cit.*, p. 193.
5. İnalek, in *IA*, vol. 12/2, p. 190; Sevim-Yücel, *op. cit.*, vol 2, p. 26-27.

6. احمد راسم، پیشین، ص ۶۳.

7. Sander, *op. cit.*, p. 31.

8. اوزون چارشیلی، پیشین، ص ۲۰۰؛ احمد راسم، پیشین، ج ۱، ص ۶۷-۶۵، ۷۹-۷۸؛ لرد کین راس، پیشین، ص ۵۷-۵۸؛ نیز:

اورخان از آن قوم یک دولت ساخت و نوء او، مراد اول، آن دولت را تا حد یک امپراتوری توسعه داد. مراد نیز مانند پدر و جدش مناسبات حسن‌های با اهل فتوحات داشت و حتی در وقف نامه‌های بازمانده از وی به عبارت «فلانی را به فلان جا اخی تعیین کردم» برمی‌خوریم.^۱

بعد از مراد، سلطان بایزید اول (۷۹۱-۸۰۴ق) به گسترش دامنه فتوحات در روم ایلی پرداخت و چند امیرنشین را در آناتولی تحت اطاعت درآورد و قسطنطینیه را سه بار محاصره کرد و امپراتور بیزانس را به قبول قراردادی واداشت که به موجب آن باید محله‌ای با یک مسجد در قسطنطینیه به مسلمانان اختصاص داده و یک محکمة اسلامی در آن شهر دایر می‌شد.^۲ فتوحات وی، که قلمرو عثمانی را از فرات تا دانوب گسترش داده بود، با یورش تیمور به آناتولی قطع شد. با شکست بایزید از تیمور در جنگ آنقره^۳ (ذیحجه ۸۰۴) دوره نخست تاریخ عثمانی، که دوره توسعه اولیه نامیده می‌شود، به پایان می‌رسد.

علل و عوامل پیروزیهای عثمانی و نفوذ و اقتدار آن را به طور کلی به دو دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. علل تضعیف کننده بیزانس و دولتهای بالکان و تسهیل کننده فتوحات عثمانی:
۱. کشمکشهاى داخلی فرساینده در دولتهای مذکور و درگیریهای پایان ناپذیر آنها با یکدیگر و رشد ملوک الطوایفی که در نتیجه ضعف اقتدار دولت مرکزی به وجود آمد؛^۴ ۲. تنفر مسیحیان ارتدوکس بالکان از کلیساى لاتین و عدم استقبال آنان از اقدامات پایها برای تشکیل اتحادیه‌های صلیبی بر ضد عثمانی، چنان‌که بسیاری از بالکانیهای عثمانیان را رهاننده خود از استیلاجوبی کلیساى کاتولیک می‌دانستند؛^۵ ۳. تشدید ناخشنودی روستاپیان در نتیجه افزایش میزان مالیاتها و عوارض گوناگون که گاه به قیامهایی منجر می‌شد.^۶

۲. عوامل تقویت کننده عثمانیها: افزون بر قابلیتهای نظامی، عثمانی در دوره مورد بحث از اختلافات داخلی جدی عاری بود و از انگیزه‌های نیرومند مذهبی و اقتصادی و از پویایی جنگ دائمی برای فتوحات برخوردار بود.^۷

برخی دیگر از عوامل تقویت عثمانیها عبارت‌اند از: اجرا و تطبیق سیاست انعطاف‌پذیر در اراضی

۱. Neşet, Çağatay, *Makaleler ve İncelemeler*, konya, 1983, p. 290.

۲. هامر، پورگشتال، پیشین، ص ۶۰۲ او زون چارشیل، پیشین، ص ۳۳۲.

۳. Yinanç, op. cit. p. 386; Sevil-Yücel, op. cit., p. 63 - 68.

۴. شاو، پیشین، ص ۱۳۶ لرد کین راس، پیشین، ص ۵۵.

۵. لرد کین راس، پیشین، ص ۳۴، ۵۱.

۶. استانفورد جی. شاو، پیشین، ص ۱۰۰.

۷. همان، ص ۴۰.

مفتوحه؛ رفتار دور از تعصب مذهبی با مردمان مغلوب و اجازه دادن به رعایای غیرمسلمان برای حفظ سنن و آداب خویش؛ ابقاء معافیتهای مالیاتی کلیسای ارتدوکس^۱؛ داشتن روابط دوستانه با امراء مسیحی نواحی اطراف بیگنشین، که موجب جذب برخی از آنان و اسلام آوردن شان شد، و این نکته که اعقاب بعضی از آنها چون میخال اوغلوها و اورنوس اوغلوها از خاندانهای متنفذ مملکت عثمانی شدند؛^۲ برقراری نظام و قانون نسبی در اراضی مفتوحه؛ تأمین امنیت جان و مال آنها؛ کاستن از میزان دریافتیهای دولت از رعایا و اینکه رعایای مسیحی عثمانیها را بر اربابان سابق خود ترجیح می دادند.^۳

پس از دوره فترت مؤقتی ناشی از یورش تیمور و کشمکش‌های بین پسران بایزید اول، دوره دوم تاریخ عثمانی، که دوره تأسیس مجدد و اوج قدرت آن است، آغاز می شود. پس از وحدت مجدد عثمانی در دوره سلطنت سلطان محمد اول، مراد دوم قسطنطینیه را مدتی به محاصره در می آورد^۴ و بسیاری از بیگهای آناتولی را به اطاعت وامی دارد،^۵ سلطان محمد دوم (حک: ۸۸۶-۸۵۵ق / ۱۴۸۱-۱۴۵۱م) معروف به «فاتح» به سلطنت می رسد و به مهمترین فتح از فتوحات عثمانی، یعنی فتح قسطنطینیه و سرنگون کردن امپراتوری بیزانس در سال ۸۵۷ق / ۱۴۵۳، که پایان قرون وسطا و آغاز قرون جدید به شمار می آید، توفیق می یابد و آنجا را به پایتختی اسلامی با مساجد و مدارس باشکوه تبدیل می سازد.^۶ در غرب به صربستان و بوسنی و هرزگوین و در شمال به شبه جزیره کریمه دست می یابد، لیکن در گشودن شهر بلگراد ناکام می ماند.^۷ فاتح در پرتو اعتباری که فتح پایتخت روم شرقی و فتوحات دیگر برایش فراهم آورده بود، توانست عثمانی را به یک امپراتوری مطلقه و مرکز تبدیل کند و خود را به منزله نمادی از یک پادشاه عثمانی شکوهمند عرضه کند.^۸ او همچنین به توسعه تجارت اهمیت فراوانی داد و براساس مصالحه هایی، مناسبات عثمانی با جمهوریهای ایتالیایی را تحت نظم و نظارت درآورد و به معافیت گمرکی آنها پایان داد و بعدها با افزایش حق گمرکی بر کالاهای آنها از دورصد به پنج درصد، به بازرگانان تبعه عثمانی از یونانی و یهودی، ارمنی و مسلمان امکان داد تا در تجارت جانشین آنها شوند. در این دوره بعضی از شهرها، از جمله بروسه که بر سر

۱. لرد کین راس، پیشین، ص ۲۶ و ۲۲.

۲. اوژون چارشیلی، پیشین، ص ۱۳۱، ۱۳۱، ۱۳۱ استانور جی. شاو، پیشین، ص ۵۲-۸۵، لرد کین راس، پیشین، ص ۲۷، ۲۳.

3. Sander, *op.cit.*, p. 30.

4. Sevim - Yücel, *op. cit.*, pp. 69 - 97.

۵. احمد راس، پیشین، ص ۱۵۲.

۶. همان، ص ۱۹۲.

۷. همان، ص ۲۰۵-۲۰۲، ۲۱۵-۲۱۴.

8. Kunt, Metin, *op. cit.*, p. 76; İnalçık,... in *Türk dünyası...*, p. 464.

راههای کاروانی ایران و عربستان قرار داشت، به ویژه در پرتو تجارت ابریشم ایران و تبدیل شدن آنجا به مرکز صنایع پارچه‌های ابریشمی توسعهٔ فراوان یافت.^۱

دورهٔ سلطان محمد فاتح در عین حال از نظر رشد و توسعهٔ فرهنگ و علوم قابل توجه است. وی، که خود از تحصیلاتی عالی برخوردار بود و به زبانهای ترکی، فارسی، عربی، لاتین، یونانی و عبری آشنایی داشت،^۲ بلاfacile پس از فتح استانبول به تبدیل کلیساً ایاصوفیه به مسجد و برپایی مدرسه‌ای در جوار آن فرمان داد و علاءالدین علی قوشچی (م ۸۷۹ق) را به سرپرستی و مدیریت آنجا منصوب کرد. قوشچی که زمانی مدیر رصدخانهٔ سمرقند بود، پس از قتل اُغبیگ به خدمت او زون حسن آق قوینلو درآمد و چون برای عقد مصالحه‌ای بین پادشاه مذکور و سلطان عثمانی به حضور فاتح رسید، مورد توجه او قرار گرفت و رضايتش برای اقامت در استانبول جلب گردید. قوشچی در انتقال سنت علمی کانون سمرقند به عثمانی و رشد و ترقی علوم مثبت، به ویژه ریاضیات و نجوم در آن کشور مؤثر بود. او رساله‌ای در هیئت به زبان عربی دارد که آن را به مناسبت پیروزی فاتح بر او زون حسن، فتحیه نامیده^۳ است. مدارسی که به فرمان فاتح در اطراف مسجد فاتح برپا شد و مدارس و کارگاههای وابسته به دربار نیز از مراکز مهم تربیت علمای دینی و مأموران دولتی بودند.^۴

پس از فاتح، بازیزد دوم و بعد از او سلطان سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶ق)، معروف به یاوز (بی‌رحم)، به سلطنت نشست. او علاوه بر پیروزی بر شاه اسماعیل صفوی در چالدران (۹۲۰ق) و استیلا بر سراسر آناتولی و فتح سوریه و مصر و برانداختن حکومت ممالیک، وسعت قلمرو عثمانی را دو برابر کرد و با قبول عنوان «خادم حرمین شریفین» و خواندن خطبه به نامش از طرف شریف مکه و انتقال دادن عنوان «خلیفه» از متوكل علی الله سوم، که واپسین بازماندهٔ خاندان عباسی در میان گروگانهای گرفته شده از مصر بود، به شخص خود و خاندان عثمانی، در پی حکمرانی بر سراسر جهان اسلام برآمد.^۵ همین فتوحات، به ویژه الحاق سراسر سواحل شرقی و شمال شرقی دریای مدیترانه به قلمرو عثمانی، در توسعهٔ اقتصاد آن کشور تأثیر مهمی داشت.^۶

1. İnalçık, *op. cit.*, p. 465; İnalçık, *İA*, vol. 7, pp. 533 - 534.

2. احمد راسم، همان، ص ۲۱۹.

3. ابوالقاسم قربانی، زندگنامه ریاضی دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۳۶۱-۳۶۴.

4. Hüseyin, Yürdaydın, "Düşünce ve bilim Tarihi (1300-1600)", in *Türkiye Tarihi*, ed. Sina Aksin, vol. 2, pp. 181-182.

5. Şerafeddin Tûran, "Selim I", in *İA*, vol. 10, p. 427-432; Sander, *op. cit.*, p. 35.

6. Derin, *op. cit.*, p. 481.

سلیم که خود شاعر بود و دیوانی به فارسی از وی به یادگار مانده است، به نشست و برخاست با علماء و عرفاء علاقه داشت، حتی در نتیجه ارادت به شیخ محی الدین عربی مقبره‌ای برگور وی در شام بنادرد.^۱ وی با انتقال نفیس‌ترین کتابها از کتابخانه‌های مراکز معروف علمی و تمدنی زمان خود و نیز جذب دانشمندان و هنروران و بازرگانان به استانبول می‌خواست همچنان که خود مقتدرترین سلطان جهان اسلام به نظر می‌رسد، پایتختش نیز به باشکوه‌ترین شهر جهان اسلام تبدیل شود.^۲ سلیم اگرچه بیش از هشت سال حکومت نکرد، با وجود این، دولت عثمانی در آن مهلت کوتاه از یک قدرت منطقه‌ای در روم ایلی و آناتولی به یک امپراتوری جهانی ارتقا یافت.^۳

پس از سلیم، پسرش سلیمان (۹۷۴-۱۵۶۶ق/۱۵۲۰-۱۵۲۶م) معروف به قانونی و کبیر و باشکوه^۴، به تخت نشست و بنا به سنت پدرانش که از سنت غزای (جهاد) مداوم مایه می‌گرفت، از همان اوایل سلطنت خود به گسترش دامنه قلمرو عثمانی در غرب و شرق، همچنین در خشکی و دریا پرداخت، مثلاً هفت بار به مجارستان لشکر کشید^۵ که دامنه این جنگها گاه از آنجا و حتی از اتریش هم فراتر رفت و به بوهم و باواریا نیز رسید.^۶ او دوبار هم در سالهای ۱۵۲۹ و ۱۵۳۲، با این امید که یا مرکز حکومت خاندان هابسبورگ را، که بر بخش اعظم اروپا فرمان می‌راند،^۷ به تصرف درآورد یا دست کم دستگاه نظامی اتریش را چنان متلاشی کند که از مداخله در مجارستان دست بردارد به آن دیار لشکر کشید؛^۸ لیکن به علل متعدد موفق به گشودن شهر نشد.^۹ سلیمان چند بار هم در سالهای متتمدی به قلمرو صفوی لشکرکشی کرد که به علت اجرای سیاست زمین سوخته از طرف نیروهای تحت فرمان شاه تهماسب صفوی، با وجود پیشروی در آذربایجان، عراق عجم و عراق عرب، به فتح پایداری در ایران نایل نیامد و سرانجام با امضای قرارداد آماسیه (۹۶۲ق/۱۵۵۵م) بمقایی دستاوردهای مذکور را از دست داد.^{۱۰} لیکن عراق عرب در جریان نخستین لشکرکشی (۹۴۰-۹۴۲)

۱. محمد امین ریاحی، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۷۸-۱۶۸، الهامه مفتاح و وهاب ولی، نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه، تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۰۲-۱۹۴.

۲. Kunt, op. cit., p. 116، درباره هنرمندان و دانشمندان و شعرای راهی شده از ایران به استانبول در زمان سلطان سلیم، نک: نصرالله فلسفی، «جنگ چالدران»، مجله دانشکده ادبیات، س ۱، ش ۲، ص ۱۱۱ فریدون

ییک، منشأت السلاطین، استانبول، ۱۲۷۳ق، ج ۱، ص ۴۰۵.

3. Kunt, op. cit., p. 119.

4. Magnificent

۵. لرد کین راس، پیشین، ص ۲۶۱، ۱۷۱.

۶. استانفورد جی، شاو، پیشین، ص ۲۵-۳۲.

۷. دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۱۷۰.

۸. استانفورد جی، شاو، پیشین، ص ۱۹۸-۲۰۵.

۹. لرد کین راس، پیشین، ص ۳۳۶-۳۳۷.

۱۰. رئیس نیا، مقدمه: نصوح مطرّاقچی، بیان منازل، تهران، ۱۳۷۹، ص ۵۳-۳۱، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۳۳۶.

ق/ ۱۵۳۶-۱۵۳۳ م) به تصرف سلیمان درآمد و با این فتح، کار تسلط بر کلیه پایتختهای خلافت اسلامی که از زمان سلیم آغاز شده بود تکمیل شد^۱ و دامنه قلمرو عثمانی در شرق تا خلیج فارس گسترش یافت.^۲ بدون تردید قلمرو امپراتوری عثمانی در زمان سلیمان باشکوه به پهناورترین گستره خود رسید، چنان که در زمان مرگ وی همه سرزمینهای بین بوداپست در اروپا تا بندر عدن در منتهی‌الیه جنوبی شبیه جزیره عربستان و از مراکش در افریقا تا ایران در آسیا را دربرمی‌گرفت.^۳ سلیمان در سراسر دوره سلطنت نزدیک به نیم قرنی خود، جز در سالهای پایانی زندگی خویش، از جبهه‌ای به جبهه‌ای دیگر می‌تاخت؛ زیرا گسترش قلمرو در دارالحرب از ضروریات سنت اسلامی غزا و جهاد بود. چنان که وقتی وی در اواخر عمر به علت حل و فصل مسائل و مشکلات داخلی و کهولت چند سالی از لشکرکشی بازماند، شیخ نورالدین، از فقهای عصر، اعلام کرد که پادشاهی که از اجرای وظیفه جهاد سرباز زند لا یق مؤاخذه است. برخی این انتقاد را یکی از علل واپسین لشکرکشی وی، که منجر به مرگش شد، دانسته‌اند.^۴

سلیمان گذشته از آنکه یک فرمانده نظامی نستوه بود، در عین حال قانون‌گذاری جویای نظم و عدالت بود؛ چنان‌که «قانون نامه سلیمان» تحت نظر مستقیم وی، براساس احکام شریعت و قوانین گذشته به ویژه «قانون نامه محمد دوم (فاتح)» و تجارب و ضرورتهای موجود تدوین گردید، همچنین این قانون نامه به منخلور مشخص کردن حدود حقوق و مسئولیتهای افراد و عناصر طبقه حاکم و اتباع سلطان و نیز حل و فصل مسائل حقوقی و مالی و تعیین چارچوب وظایف ادارات دولتی و مواردی دیگر تنظیم شد. قانون نامه مورد بحث که با رهنمودها و فتاوی شیخ‌الاسلام ابوالسعود افندی و تحت نظر ملا ابراهیم حلبی تدوین گردید و به خاطر وسعت میدان کاربردش «ملتقی‌الابحر» (محل تلاقی دریاها) نامیده شد، تا زمان اصلاحات قانونی در سده نوزدهم باقی ماند.^۵ لقب قانونی به سلیمان هم از همین بابت داده شده است.

دوره طولانی سلطنت سلیمان را از ادوار رونق ادب و هنر دانسته‌اند و گفته‌اند که «شعراء، هنرمندان، حقوقدانان، الهیون، مورخان، دانشمندان و علماء و نخبگان و مهمانان دربار» از امکانات مادی‌ای که

۱. kramers, *op. cit.*, p. 195.

۲. استانفورد جی. شاو، پیشین، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۳. Sander, *op. cit.*, p. 37.

4. Gökbilgin, L4, vol. 11, p. 155.

۵. استانفورد جی. شاو، پیشین، ص ۱۶۲، ۱۸۵-۱۸۴، ۲۲۸-۲۳۷، ۴۲۷ لرد کین راس، پیشین، ص ۱۲۱ شمس الدین سامي، پیشین، ص ۵۶۸.

وی برایشان فراهم آورده بود، برخوردار بودند.^۱ در بین فهرستی از علمای برگزیده دوره سلطنت وی از عبدالله شیخ ابراهیم شبستری و ظهیرالدین اردبیلی نیز که بی‌گمان ایرانی تبار بوده‌اند نام رفته است.^۲ بنایی چون سلیمانیه و مسجد سلطان سلیم و اطرافش و آثار دیگر، که به فرمان سلیمان و زیر نظر معمار «سنان» (۹۹۶-۸۹۴ق/۱۵۸۸-۱۴۸۹م) ساخته شده‌اند، نمادهایی از شکوه تمدن عصر سلیمانی هستند. سنان نابغهٔ معماری بود که در بسیاری از لشکرکشیهای سلیمان شرکت داشت و بنای بیش از ۳۵۰ مسجد بزرگ و کوچک، مدرسه، دارالقراء، مقبره، عمارت، کاخ، دارالشفا، کاروانسرا، حمام به او نسبت داده شده است.^۳ گفتنی آنکه غالب هنرمندانی که به فرمان سلطان سلیم به استانبول آمدند همچنان در دوره سلیمان به کار و اثرآفرینی و اثرگذاری ادامه دادند.^۴ دوره سلیمان ضمن آنکه دوره اوج مجد و عظمت عثمانی بود و بنابر دیدگاهی «او به عنوان سیاست‌مداری، سرآمد تمامی پادشاهان عثمانی است».^۵ با این همه، روند فروپاشی حکومت و جامعه عثمانی نیز از نیمة سلطنت وی آغاز شد و در قرون بعدی همچنان ادامه یافت.^۶ لرد کین راس ضمن توجه و تأکید بر تأثیر مثبت و کارساز جهات و جنبه‌های مختلف شخصیت سلیمان بر ساختار دولت عثمانی و رساندن امپراتوری به اوج اعتلای قدرت و کسب وجهه آن، از این نکته نیز غافل نمانده است که، عظمت همان دستاوردها بذر انحطاط نهایی را نیز در خود نهفته داشت؛ زیرا سلاطینی که در پی او آمدند، نه فاتح بودند، نه قانون‌گذار و نه دولتمرد کاردان.^۷

۳. کورکانیان

ورود اسلام به هند و تشکیل حکومت اسلامی در آن سرزمین مراحل مختلفی داشت. از ابتدای قرن اول هجری که تجار و بازرگانان مسلمان توانستند در سواحل مالabar و گجرات با بومیان ساکن منطقه ارتباط برقرار کنند، آرام آرام اسلام به عنوان آیین جدید و جذاب وارد این مناطق شد. آشنازی و جذب هندوان به اسلام در دوره‌های بعد با حملات مداوم غازیان مسلمان شدت گرفت. همراه آن مجاهدان مسلمان، عارفان و صوفیان بسیاری نیز برای ترویج اسلام وارد منطقه شدند که

۱. الهمه مفتاح و وهاب ولی، پیشین، ص ۲۰۶.

2. Gökbilgin, *op. cit.*, p. 152.

3. oktay, Aslanapa, "Sinan", in *IA*, vol. 10, pp. 655-661; *Meydan Larousse*, vol. 11, 1st, 1981, pp. 350-351; Gökbilgin, *IA*, vol. 11, p. 149.

۴. استانفورد جی. شاو، پیشین، ص ۱۶۱.

۵. آتنونی بریج، پیشین، ص ۲۲.

۶. استانفورد جی. شاو، پیشین، ص ۲۶۳.

۷. لرد کین راس، پیشین، ص ۲۹۱.

متفاوت با غازیان مسلمان توانستند آیین خویش را بسیار گسترده و عمیق در میان هندوان ترویج دهند.

عمده فتوحات مسلمانان در هند از مناطق شمالی صورت می‌گرفت. در ابتدا سلاطین ترک و افغان وارد این مناطق شدند. در دوره‌های بعدی با تشکیل سلسله‌های متعدد مسلمان، نظیر بهمنیان دکن، قطب شاهیان، تغلقیان و در نهایت گورکانیان، مسلمانان به قدرت بلا منازع سیاسی - اقتصادی در منطقه تبدیل شدند. سلسله گورکانیان به سبب ساختار مستحکم و تشکیلات منسجم توانست سراسر منطقه هند را تحت لوای حکومت واحد گرد آورد. در حقیقت، اوج حکومت مسلمانان در هند در دوره گورکانیان بود.

تاریخ سیاسی

بنیان‌گذار گورکانیان یا بابریان هند ظهیرالدین بابر بود که نسبش به تیمور گورکانی می‌رسید. تیمور نیز تباری مغولی داشت و به همین دلیل برخی منابع تاریخی، از بابریان با عنوان «مغولان هند» نیز نام می‌برند.^۱

ظهیرالدین در ابتدا حاکم سمرقند بود. وی به سال ۹۱۰ق، توانست بر شهر کابل تسلط پیدا کند. همسایگی و مجاورت با دو قدرت مهم آن روزگار، یعنی صفویان و ازبکان، هرگز این اجازه را به بابر نمی‌داد تا بتواند قلمرو حکومت خویش را به طرف آسیای مرکزی و ایران گسترش دهد. به همین سبب، عمده فتوحات و متصروفات وی در مناطق شرقی مانند کابل و هند بود.

پس از مرگ وی در ۹۳۶ق، همایون فرزندش بر تخت سلطنت نشست. همایون که از طرف رقبای قدرتمندی مانند کامران میرزا، برادر ناتنی خود، و شیرشاه سوری تحت فشار بود، در ۹۵۱ق بعد از شکست از شیرشاه سوری به دربار شاه تهماسب صفوی پناه برد، تا اینکه در سال ۹۶۲ق توانست به کمک ایرانیان تاج و تخت خویش را بازپس گیرد.^۲

بعد از همایون، جلال الدین اکبر به حکومت رسید. وی چهارده سال بیشتر نداشت و به تدبیر سرپرست ایرانی‌اش، بیرام خان شیعی، توانست بر مشکلات اولیه حکومت خویش فایق آید. اکبر در دوره حکومت خود مرکز حکومت را از دهلی به اگرہ منتقل کرد. وی به کمک وزیر باهوش خویش،

۱. شیخ ابوالفضل مبارک، اکبرنامه، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجدد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۸.

۲. بازیزد بیات، تذکرة همایون و اکبر، به تصحیح محمد هدایت حسن، تهران، انتشارات اساطیر، ص ۳.

ابوالفضل علامی، توانست نظم و قانون خاصی بر مناطق تحت سلطه خویش حاکم کند. دوره حکومت اکبر اوج حکومت گورکانیان محسوب می‌شود.^۱ او با سرکوبی شورش‌های فراوان رقبای خویش و نیز شورش هندوها، حکومت خود را به پانزده ایالت تقسیم و خود بر کار استانداران نظارت می‌کرد. جلال الدین اکبر در ۱۰۱۴ق در آگره درگذشت. بعد از اکبر، پسرش جهانگیر به سلطنت رسید. جهانگیر در دوره حکومتش شورش عظیم سیکهای هند را سرکوب کرد که این کار باعث کینه هندوها از وی شد. همراهی هندوها با سایر رقبای جهانگیر باعث شد تا مناطقی مانند احمد نگر، دکن، از قلمرو گورکانیان خارج شود و جهانگیر به ناچار در سالهای آخر حکومت در کابل سکنی گزیند. شاه جهان فرزند ارشد جهانگیر در ۱۰۳۷ق به تخت سلطنت نشست. به سبب آنکه زن او، نورجهان، ایرانی بود، ایرانیان فراوانی به دربار وی راه یافتند.^۲ آخرین پادشاه قوی و قدرتمند حکومت گورکانیان اورنگ زیب بود که به خاطر گرایشهای مذهبی اش، میانه چندانی با ایرانیان نداشت. از این دوره به بعد است که حکومت گورکانیان ضعیفتر می‌شود و آرام آرام قدرت آنان رو به افول می‌رود.

روابط گورکانیان با صفویان

با بر، پادشاه قلمرو سلطنتی در کابل، توانست روابط محدودی با شاه اسماعیل صفوی و نیز شاه تهماسب صفوی برقرار کند. او توانسته بود با بهره‌گیری از دوستی با صفویان در برابر ازبکان مقاومت کند. دوره حکومت همایون اهمیت فراوانی دارد. اقامت وی در ایران و آشنایی او با ایرانیان سبب نزدیکی هرچه بیشتر این دو حکومت شد و ایرانیان فراوانی به دربار وی راه یافتند که مهم‌ترین آنان وزیر همایون، بیرام خان، بود. جلال الدین اکبر با دو پادشاه بزرگ صفوی، شاه تهماسب و شاه عباس کبیر، معاصر بود.^۳ در روابط خوب دو حکومت، تنها مسئله مهم، قندهار بود، که اکبر توانسته بود آن را تصرف کند؛ این نیز در اوایل دوره شاه عباس کبیر، که اوضاع ایران چندان مطلوب نبود، رخ داد. جهانگیر و شاه جهان نیز مانند اکبر در روابط خویش با صفویان تنها با مسئله قندهار مواجه بودند. به طور کلی قندهار از زمان با بر همواره بین دو طرف دست به دست می‌شد، اما صبر و برداشی دو طرف از ایجاد خصوصیت حاد جلوگیری می‌کرد. تسخیر قندهار به دست یک طرف و سکوت موقت

۱. شیخ ابوالفضل مبارک، پیشین، ص ۲۰۵.

۲. ث. ف. دولافوز، تاریخ هند، ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، کمیسیون معارف، ۱۳۱۶، ص ۱۶۱.

۳. ریاض الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند، امیرکبیر، ۱۳۷۷، ۱۳۷۷، ص ۲۷۱-۲.

طرف دیگر، از ابتدا به صورت اصلی در روابط این دو حکومت درآمده بود.^۱ با زوال تدریجی هر دو حکومت این روابط نیز دستخوش فترت و سستی شد.

روابط گورکانیان با دول اروپایی

اولین آشنایی اروپاییان با سفر دریایی واسکو دو گاما^۲ در ۱۴۹۸ م آغاز شد. پرتغالیها، در سال ۱۵۰۰ م، در سواحل کالیکوت پیاده شدند. مدتی بعد، تجار مسلمان، که از ورود پرتغالیها ناراضی بودند، توانستند آنان را به منطقه کوچین^۳ کوچ دهند. بین سالهای ۱۵۰۹ تا ۱۵۱۵ م، پرتغالیها توانستند، با تصرف بندر گوا، اولین پایه‌های استعمار خویش را بنا نهند.^۴ آنان، تا اواخر دوره اکبر، تجارت خارجی هندوستان را در انحصار داشتند و اقلامی، مانند پنبه و ادویه هند را به دول اروپایی صادر می‌کردند. جلال الدین اکبر در ۱۵۸۰ م در دیدار با دول کشیش پرتغالی بود که با آیین مسیحیت آشنا شد.^۵

در سال ۱۶۰۰ م، انگلیسیها، برای به دست آوردن سود بیشتر در تجارت با مشرق زمین، کمپانی هند شرقی را بنیاد گذاشتند. در ۱۶۰۸ م، اولین هیئت از طرف این شرکت به رهبری ویلیام هاوکنیز توانست به دربار جهانگیر در آگرہ راه یابد. در این دیدار، هاوکنیز نامه جمیز اول، پادشاه انگلستان، را تقدیم سلطان کرد.^۶ هیئت انگلیسی از طرف جهانگیر با استقبال گرمی مواجه شد و حتی جهانگیر به سفیر انگلیس پیشنهاد مقام فرماندهی چهارصد نفری سواره نظام را داد. بعد از مدتی، هاوکنیز به بندر «سورت» بازگشت و بدین ترتیب اولین ارتباط انگلیسیها از طریق شرکت هند شرقی با گورکانیان برقرار شد.

در ۱۶۱۲ م، در زمان سلطنت جهانگیر، نیروهای انگلیسی به همراه هلندیان توانستند شکست سختی بر پرتغالیان، در آبهای اقیانوس هند، وارد سازند. این شکست بسیاری از اندازه باعث رضایت جهانگیر بود. زائران مسلمان، که برای اجرای مراسم حج به مکه می‌رفتند، همواره مورد حمله و تعرض پرتغالیها قرار می‌گرفتند. این شکست مسلمانان زائر را از حملات پرتغالیها تا حدی آسوده

۱. عبدالرحمن هوشنگ مهدوی، *تاریخ روابط خارجی ایران، امیرکبیر*، ۱۳۷۷، ص ۹۸.
2. Vasco du Gama
3. Cochin

۴. احمد میرفدرسکی، *پیدایش و سقوط امپراتوری مستعمراتی پرتغال در هند*، تهران، این‌سینا، ۱۳۴۱، ص ۳۱.

۵. برایان گاردنر، کمپانی هند شرقی، ترجمه کامل حلی و منوچهر هدایتی، نشر پژوهه، ۱۳۸۳، ص ۳۱.
۶. احمد محمد الساداتی، *تاریخ المسلمین فی شبه القاره الهند و پاکستانیه و حضارتهم، مکتبة نهضة الشرق*، جامعه القاهره، الطبعة الثالثة، ۱۹۷۰، ص ۳۶۵.

می‌ساخت. بعد از این حادثه بود که جهانگیر با تقاضای هیئت انگلیسی، مبنی بر اخذ امتیاز برای کمپانی هند شرقی، موافقت کرد و گورکانیان توانستند با کمک انگلیسیها کاملاً بر پرتغالیها غلبه کنند و آنان را از مناطق ساحلی هند دور سازند.^۱

در دوره شاهجهان، سیاست مبارزه با پرتغال و دوستی با انگلیس ادامه یافت. در ۱۶۲۲م، شاهجهان قوایی برای سرکوب پرتغالیها به مناطق هوگلی اعزام کرد. این قوا، به کمک انگلیسیها، توانست پرتغالیها را شکست دهد و آنان را به جای برده در بازارها بفروشد که این اقدام در تلافی اقدام پرتغالیها صورت گرفت.^۲

در دوره اورنگ زیب، وی به سبب اعتقاداتش، درگیریها یی با انگلیسیها پیدا کرد. او در بنگال با انگلیسیها جنگ کرد و طی این جنگ توانست بندر سورت را که در دست انگلیسیها بود بازپس گیرد، اما به سبب حمایت و حفاظت از راه دریایی زائران کعبه با انگلیسیها مصالحه و بندر سورت را به آنان واگذار کرد. در اواخر دوره اورنگ زیب، انگلیسیها توانستند در مناطقی مانند مدرس، بمبئی، کلکته مؤسسات فراوانی دایر کنند.^۳

در ۱۷۰۷م که اورنگ زیب درگذشت، انگلیسیها کاملاً جای پرتغالیها را در اقیانوس هند گرفتند. فرانسویها در سال ۱۶۶۴م با کمک کلبرت توانستند کمپانی هند شرقی فرانسه را پایه گذاری کنند. دو سال بعد، دولت فرانسه در منطقه بیچاپور توانست تجارتخانه‌ای برقرار و شهری به نام «پوندیچری» بنا کند. آنان در سال ۱۶۸۸م توانستند در بنگال و چاندرناگور مؤسسات تجاری خویش را برقرار سازند.^۴

ساختار اداری - سیاسی گورکانیان

در رأس نظام گورکانی، امپراتور قرار داشت که بر همه بخش‌های حکومت اشراف کامل داشت. سلطان (امپراتور)، که اغلب با عنوان شاه از وی نام برده می‌شد، با در نظر گرفتن ساختار حکومتها مطلقه می‌توانست در هر امری مداخله کند. به موازات اقتدار هر پادشاه، دخالت وی نیز گسترش می‌یافتد، چنان‌که در دوره جلال الدین اکبر وی در همه موارد نظر خویش را بر رعایا و درباریان تحمیل می‌کرد. بعد از امپراتور، دیوانهایی قرار داشتند که مهم‌ترین آنها، دیوان اعلی بود. وظیفه این دیوان نظارت بر درآمدهای سلطان و املاک وی (خالصات) بود و در رأس این دیوان، وکیل (وزیر) قرار داشت. دیوان

۱. ث. ف. دولافوز، پیشین، ص ۱۵۸.

۲. ث. ف. دولافوز، پیشین، ص ۱۹۳.

۳. برایان گاردنر، پیشین، ص ۵۸.

۴. برایان گاردنر، پیشین، ص ۹۵.

بعدی، دیوان‌بخشی بود به ریاست میربخشی، که مسئولیت حفظ امنیت حکومت را در همه قلمرو بر عهده داشت. دیوان قضا به ریاست «صدرالصدور» در حوزه‌های مختلف قضا شامل امور سیاسی، مظالم و قضا فعالیت داشت.^۱

ساختار حکومت در دوره اکبر کاملاً شکل گرفت. وی حکومت را به «صوبه»‌هایی متعدد تقسیم کرد. در کنار هر صوبه‌دار، مقام صدر و بخشی نیز وجود داشت. هر صوبه به چند «سرکار» تقسیم می‌شد.

مقامات نظامی در این دوره، با عنوان منصب شناخته می‌شوند. مانند منصب پنج هزاری، سه هزاری، چهار هزاری. مقامات نظامی بدان سبب که خواسته‌های شاه را، مثل دریافت مالیات و تأمین افراد جنگی، برآورده می‌ساختند اکثراً املاک و زمینهایی را از شاه دریافت می‌کردند؛ این نوع واگذاری را «جاگیر» یا (اقطاع) می‌گفتند. البته این واگذاری مختص نظامیان نبود بلکه اشراف و حتی علمانیز می‌توانستند از آن بهره‌برداری کنند.

ادبیات فارسی

به قول شیمل، اسلام‌شناس معروف آلمانی، دوره گورکانیان اوج ادبیات فارسی در هند است.^۲ زیرا کثرت شاعران و وسعت موضوعات و مضامین نو و بدیع چنان بود که فارسی زبانان ایرانی به دربار گورکانیان وارد می‌شدند تا از خوان نعمت فراوان آنان بهره‌مند شوند. در دوره حکومت اکبر، به سال ۹۹۰ق، زیان فارسی زبان رسمی حکومت شد. او که اهتمام ویژه‌ای به فرهنگ و ادب فارسی داشت حتی به اصطلاح امروزی دارالترجمه‌ای بنیاد نهاد تا متون قدیمی از سنسکریت و هندی به فارسی ترجمه شود. شاید یکی از دلایل گسترش و تنوع مضامین اشعار فارسی این دوره به سبب قرابت و آشنایی شاعران با ادبیات هند باشد.^۳

در این دوره شعرای معروف آثار منظوم فراوانی پدید آوردند. مهاجرت شاعران ایرانی به هند و حمایت اشراف و امرا از شاعران بود که شاعرانی، چون فیضی دکنی، غزالی مشهدی، عرفی شیرازی در دوره اکبر فلکهور کردند. این مهاجرت در دوره جهانگیر و شاه جهان همچنان ادامه یافت. طالب‌آملی (۱۰۳۶ق) معروف‌ترین شاعر جهانگیر و ملک‌الشعرای دربار بود و صائب تبریزی (۱۰۸۱ق)، از مشهورترین شاعران سبک هندی، مقام شایسته‌ای در نزد شاه جهان داشت. با پادشاهی اورنگ‌زیب

۱. Raj, Kumar, *Surrey of Medieval India*, New Delhi 1999, Vol.11. p. 151.

۲. آن ماری شیمل، ادبیات اسلامی هند، ترجمه یعقوب آزاد، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۳۷-۳۸

۳. محمد فتوحی، نقد خیال، نقد ادبی، در سبک هندی، تهران، روزگار، ۱۳۷۱، ص ۷۳

حمایت رسمی از زبان فارسی و به تبع آن، حمایت از شاعران کم شد، اما شاعر معروف دیگری به نام بیدل دهلوی (۱۰۵۴-۱۱۲۳ ق) در همین دوره ظهر کرد که اشعار وی نشان دهنده اوج سبک هندی است. از دیگر شاعران این دوره می‌توان به غالب دهلوی، شیدای فتحپوری، حزین لاهیجی اشاره کرد.

در دوره گورکانیان نویسنده‌گان و منشیان، آثار ادبی و کتب تاریخی بسیاری به رشتۀ تحریر درآوردند. انواع کتب تاریخی در موضوعات تاریخ جهانی، تاریخ عمومی و تاریخ سلسله‌های خاص به نگارش درآمد. در این دوره ترجمه‌متون هندی به زبان فارسی نیز رونق خاصی داشت. ترجمۀ راما یانا و حماسۀ مهابهاراتا (رمزنامه) واپاپانشاد از سنسکریت به فارسی نمونه‌هایی از این ترجمه‌ها هستند.^۱

عارفان مسلمان و نقش آنان در هند

در میان مبلغان مذهبی، صوفیان و عارفان مسلمان در کنار فاتحان، نیروهای نظامی و بازرگانان مسلمان (مخصوصاً تجار ایرانی) با سلوک خویش توانستند هندیان فراوانی را به آیین اسلام درآورند. اینان به ویژه بعد از دورۀ غزنوی در مناطق دوردست، مثل شمال هند، چنان نفوذ و اعتباری پیدا کردند، که حتی سلاطین و امرا مجبور به ادائی احترام به آنان بودند. مثلاً شهر مولتان در زمان شیخ بهاءالدین زکریا، مرکز مسلمانان در شبۀ قاره بود.^۲

نکته قابل توجه در مورد عرفان و صوفیگری در هند این است که به موازات گسترش زبان فارسی به منزلۀ منبع مهم عرفان و تصوف، این تفکر نیز رو به گسترش بود و با توقف و رکود زبان فارسی در شبۀ قاره، عرفان اسلامی نیز در این منطقه دچار سرنوشتی مشترک با زبان فارسی شد. به طور کلی تصوف در منطقه شبۀ قاره در چهار سلسله مهم نمود پیدا می‌کند. چشتیه، سهورو دیه، قادریه و نقشبندیه.^۳

مقابر اولیا و اقطاب هر سلسله از احترام برخوردار بود و هنوز هم هر ساله هزاران نفر، مخصوصاً در ایام «عرس»، یعنی روز وفات آنان، در آرامگاههای مشایخ گردهم می‌آیند و مراسم خاصی را برگزار می‌کنند. هر چهار سلسله نسب خویش را بد امام علیؑ می‌رسانند.

سهورو دیه: چنان که از نامش پیداست منسوب به شیخ شهاب الدین سهورو دی است. گسترش این سلسله در شبۀ قاره به همت شیخ بهاء الدین زکریای مولتانی (م ۶۶۶ ق) صورت گرفت، به ویژه در

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۷۳-۷۴، ذیل «بابریان» ادبیات (منیب الرحمن).

۲. عباس رضوی اطهر، تاریخ تصوف در هند، ترجمه منصور معتمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۵.

۳. غلامعلی آریا، طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران، زوار، ۱۳۶۵، ص ۹۱-۶۰.

منطقه بنگال که وی بسیار تأثیرگذار بود. از جمله اقطاب معروف این سلسله در هند، فخرالدین عراقی، شاعر معروف ایرانی است که خود داماد شیخ زکریا بود.

قادریه: مؤسس آن عبدالقادر گیلانی (م ۵۶۱ ق) است. اولین خلیفه این سلسله در هند، صفوی الدین صوفی گیلانی بود. مهم‌ترین خلیفه، خلیفه هشتم ابوعبدالله محمد غوث گیلانی است که در شهر لاہور به سال ۹۲۳ ق در زمان ظهیرالدین بابر وفات یافت.

نقشبندیه: مؤسس آن خواجہ بهاءالدین نقشبند (م ۷۹۱-۷۱۸ ق) است. پایه گذاری آن در هند در زمان بابر توسط خواجہ محمد باقی عبدالله (م ۱۰۱۲ ق) صورت گرفت. از جمله مهم‌ترین خلفای این سلسله شیخ احمد سرهنگی است که به «الف ثانی» معروف بود.

چشتیه: قدیمی‌ترین سلسله صوفیانه است. وجه تسمیه سلسله همانا انتساب خواجہ معین الدین، مؤسس سلسله در هند، به قریه چشت، نزدیک هرات، است. از جمله مهم‌ترین خلفای این سلسله، خواجہ حسن بصری، فضیل عیاض، ابراهیم ادهم، ابوالاسحاق شامی را می‌توان نام برد.^۱

خواجہ معین الدین در ۵۳۷ ق متولد شد. او با تحصیل علم و آشنایی با مشایخ سلسله چشتیه، بعد از دریافت خرقه خلافت، در بغداد به دیدار نجم‌الدین کبری رفت. در اصفهان با قطب‌الدین بختیار کاکی آشنا شد که قطب‌الدین مرید خواجہ معین‌الدین شد و با خواجہ به هندوستان سفر کرد و بعد‌هادر هند از عرفای مشهور شد.^۲

خواجہ معین‌الدین در لاہور اقامت داشت. از جمله خلفای معروف، خواجہ معین‌الدین، قطب‌الدین بختیار، حمید‌الدین ناگوری، شیخ سلیم چشتی، نظام‌الدین اولیا، امیر خسرو دهلوی بودند. احترام و مقام بالای مشایخ صوفیه در نزد حکومت بابریان به حدی بود که حتی اکبر هر سال پیاده به مزار خواجہ معین‌الدین می‌رفت و نام فرزند خود را سلیم گذاشت که بعد‌ها به جهانگیر ملقب شد و هر ساله هدایای فراوانی به احترام خواجہ به زوار وی اعطا می‌کرد.^۳ از معروف‌ترین خلفای خواجہ معین‌الدین، خواجہ نظام‌الدین اولیا بود. او در شهر «بدایون» به دنیا آمد. سخنان شیخ در کتابی به نام فواید الفواد به همت مریدش، حسن دهاوی، جمع‌آوری شد. او در ۶۴۳ هجری از دنیا رفت و مردم در عرس وی از همه مناطق هند برای زیارت و ادای مراسم به دهانی می‌آمدند.^۴ از دیگر عرفای مشهور هند و اسلام، علی بن عثمان هجویری است که به لقب داتا گنج بخش (داتا به معنی معلم) معروف

۱. همان، ص ۶۹-۷۴. ۲. عباس رضوی، پیشین، ص ۱۵۲-۱۳۱.

۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ذیل «بختیار کاکی» (غلامعلی آریا).

۴. غلامعلی آریا، پیشین، ص ۵۵.

است.^۱ هجویری منتب به هجویر از نواحی غزنه بود. اولین کتاب فارسی مکتوب عرفانی به نام *كشف المحبوب* را در باب طریقت و عرفان نگاشت و احتمالاً بین سالهای ۴۶۵-۴۵۰ق از دنیا رفت و در لاهور به خاک سپرده شد.^۲ مشهورترین فرد این سلسله تصوف، امیر خسرو دھلوی شاعر توانای هندی است که علاوه بر شاعری، عارفی کامل بود. امیر خسرو در شعر، شاگرد شهاب الدین محمود بدایونی بود. به زبانهای ترکی، فارسی و هندی مسلط بود و در موسیقی نیز استاد بود. در سرودن مثنوی، تابع نظامی و در غزل مرید سعدی بود. وی در واقع بزرگ‌ترین شاعر فارسی زبان شبے قاره هند به شمار می‌رود. آثار وی عبارت‌اند از: ۱. *دیوان*؛ ۲. خمسه شامل مطلع الانوار، شیرین و خسرو، مجنون و لیلی، آئینه اسکندری، هشت بهشت؛ ۳. حماسه‌های تاریخی، مانند قران السعدین، مفتاح الفتوح.^۳

هنرهای هند و اسلامی

هنر هند و اسلامی در این شبے قاره اساساً با هنر بومی هند تفاوت‌هایی داشته ولی به شیوه‌های گوناگون با هنر بومی هند ارتباط و مراوده پیدا کرده است. پیشینه مشترک جغرافیایی و حتی نژادی و نیز به کارگیری مواد خام و استادان هندی باعث راهیابی ذوق و هنر هندی در کنار سبک مخصوص مسلمانان شد. بنابراین، سخن گفتن از هنر خالص اسلامی در شبے قاره چندان اعتبار ندارد. از جمله این هنرها، معماری است که در دوره گورکانیان به اوج خود رسید. معماری به عنوان یکی از شاخه‌های هنر اسلامی از نظر ریخت‌شناسی دارای ویژگی‌های خاصی است، هرچند به عنوان یک هنر اسلامی با معماری سایر مناطق اسلامی نیز شباهتها بی‌نیز دارد. اساساً هنر اسلامی در شبے قاره دارای مراحل مختلفی است: ۱. دوره فاتحان اولیه، ۲. دوره غزنویان تا گورکانیان، ۳. دوره گورکانیان. گورکانیان به عنوان سلسله‌ای جدید، که نیاز به خودنمایی و اظهار وجود داشتند و نیز به عنوان حکومتی که بر سرزمینهایی وسیع با مردمی با فرهنگ و عقاید گوناگون حکم می‌راندند، کاملاً به توانایی هنر معماری به منزله ابزاری برای خودنمایی آگاهی داشتند. حاکمان می‌خواستند به بهترین وجه با ساختن بناهای بزرگ خود را چنان معرفی کنند که شان و مقامشان در میان مردم بیشتر شود.^۴ برخلاف نقاشان، معماران این دوره کمتر نام خویش را ذکر می‌کردند، و ما از نام معماران این دوره، بجز چند نفر، اطلاع چندان دقیقی نداریم. اساساً معماری این دوره با بنادرن ساختمانهایی به

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۷، ص ۷۱.

۲. علی بن عثمان هجویری، *كشف المحبوب*، به تصحیح ڈوکوفسکی، تهران، طهوری، ج ۲، ۱۳۷۱، ص ۱۸-۱۹.

۳. *دانشنامه ادب فارسی*، زیر نظر حسن انوشة، ج ۴، بخش اول، ص ۲۷۳، ذیل «امیر خسرو دھلوی» (حسین بوزگر).

۴. اباکخ، *معماری هند*، ترجمه حسین سلطان‌زاده، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۳، ۱۳۷۳، ص ۱۳-۱۴.

دستور شاهان یا امرا بنيان گذاشته شد که بعدها نوآوريهايی نيز از طرف دیگران به آن افزوده شد. البته تغيير و تحول در سبکهای معماري آرام آرام صورت می‌گرفته است، بدین گونه که معماري اوليه گوركانيان از سبک نسبتاً بی روح آرام آرام به ساخت بناهای جذاب و زیبا تبدیل شد.

در دوره جلال الدین اکبر با ساختن مقبره همایون در دهلی، می‌توان الگوی شاخص معماري گوركاني را مشاهده کرد. اين بنا که بین سالهای ۹۷۰-۹۷۸ ق ساخته شده است به دست معمارانی به نامهای سید محمد و پدرش میرک سید غیاث بنا گردید. مسجد فتحپور سیکری از جمله دیگر نمونه‌های معماري اوليه گوركانيان است. در دوره‌های بعدی در زمان جهانگیر و شاه جهان معماري با قوت و قدرت و با سبکهای متنوع همچنان قدم در راه تکامل گذاشت. ساخته شدن باغهای معروف شالیمار به دستور عبدالرحیم خان خانان، وزیر ایرانی جهانگیر، چنان بود که معروف است که وی هندوستان را به ایران تبدیل کرده است. بنای معروف دیگر تاج محل است. اين بنا نمونه عالي معماري گوركاني و نشان دهنده اوج هنر معماري گوركانيان در دوره شاه جهان است. اين بنا را شاه جهان برای همسر ایرانی خویش، ارجمند بانو بیگم، ساخت. اين بنا چهار مناره و يك گنبد مرتفع پیازی شکل دارد. در اطراف آن باغهای زیبا، بازار و کاروانسرا نیز قرار داشته که درآمد آنها صرف نگهداری از مقبره می‌شده است. وجود اين عناصر گوناگون، شامل باغهای زیبا، احتمالاً نشان دهنده تفکر اسلامی است که باغهای بهشتی را در نظر داشته است.^۱ ساخت بنا حدود ۲۲ سال طول کشید و به قول ویل دورانت اين بنا را فقط می‌توان با کلیساي «سن پیترو» در واتیکان مقایسه کرد.^۲

نکته پایانی که درباره معماري اين دوره باید مد نظر قرار گيرد، اين مطلب است که اساساً معماري گوركانيان ترکيبی هنرمندانه از سبکهای ایرانی و آسیای مرکزی و هندی و حتی در اواخر دوره گوركانيان اروپایی است که توانست نمونه‌های عالی با گستره جهانی پدید آورد.

نقاشی: نقاشی نیز مانند معماري ابتدا از تلفیق دو مکتب، ایرانی (تیموری) و هندی شکل گرفت. نقاشیهای دوره گوركانيان مانند معماري ابتدا در دربار رشد و نمو پیدا کرد و در واقع، اولین محل تولد نقاشی دربارها و مشوق صور تگران، حاکمان بودند.

ظهیر الدین بابر، بنا بر منابع تاریخی، فردی هنرمند و هنردوست بود و علاقه فراوان وی به طبیعت و شکار، موجب شد به این نوع نقاشی تمایل پیدا کند. تنها نقاشی منتب به دوره بابر، که در موزه

۱. همان، ص ۹۸.

۲. ویل دورانت، مشرق زمین (گاهواره تمدن)، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۸۵.

دولتی برلین موجود است، نشان دهنده این تمایل و نیز تأثیر و نفوذ مکتب بخارا و استاد بهزاد است.^۱ در دوره همایون به واسطه اقامت چندین ساله او در ایران و نیز حضور نقاشان ایرانی در دربار وی مانند میرسیدعلی، عبدالصمد شیرازی و فرخ بیگ قلماق در واقع مکتب نقاشی گورکانیان پایه گذاری شد.^۲ در این دوره، داستان مصور امیر حمزه آغاز گردید و تا دوره جلال الدین اکبر نیز ادامه یافت. این مجموعه در دوازده جلد و چهار هزار صفحه تدوین شد. این کار به تقلید از خمسه نظامی (دوره صفوی) صورت گرفت.

در دوره اکبر شاهد بازگشت موضوعات و سبک نقاشی اولیه گورکانیان هستیم. اکبر در شهر جدید فتحپور مدرسه دولتی نقاشی تأسیس کرد که در آن متجاوز از یک صد هنرمند زیر نظر استادان ایرانی مشغول فعالیت بودند.^۳ با پرورش این هنرمندان، سبک نقاشی نیز به تدریج متحول شد و نقاشی صورت امرا و حتی زنان دربار آرام با طرحها و رنگهای جدید به مضمون اصلی نقاشیها تبدیل شد. از نقاشان دوره اکبر می‌توان بساوان^۴ بشن داس^۵ و عبدالصمد را نام برد.^۶ در دوره جهانگیر این سنت ادامه داشت ولی اوج هنر نقاشی همانند معماری، دوره شاهجهان است. استفاده از رنگهای بدیع و نیز مدل‌سازی و سایه‌زنی بر پایه اصل مناظر بسیار رونق گرفت. زندگانی مجلل دریار و مجالس رسمی به بهترین شکل نمایان شد، مانند تصویر شاهجهان بر تخت طاووس و سوار بر اسب با تمامی جلال و شکوه سلطنتی که در موزه متروپولیتن نیویورک وجود دارد. معروف‌ترین نقاشان، ابوالحسن، میرهاشم و محمد نادر سمرقندی بودند که آخری در شبیه‌نگاری در حد کمال نقاشی می‌کرد.^۷

هنر نقاشی در دوره‌های بعدی به خصوص در دوره اورنگ زیب چندان مورد توجه قرار نگرفت. نقاشیهای به جای مانده از اواخر دوره گورکانی در واقع ادامه سنت نقاشی گذشته است و نوآوری و بدیع‌سازیهای گذشته وجود ندارد. در پایان می‌توان گفت که بنابر آثار باقی مانده از این دوره نقاشی تنها ترکیب و تفسیری از اسلوبهای ایرانی و آسیای مرکزی نبوده است، بلکه با گسترش سبکهای قدیمی، هنرمندان با الهام از عناصر جدید هندی، سبک تازه و ویژه‌ای را بنیان نهادند، هر چند که راهیابی عناصر هندی در نقاشیها به علت قدرت غالب مسلمانان (اعم از ترکان و ایرانیان)

۱. م.س. دیماند، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فربار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۱، ص ۶۹.

۲. کریستین برایس، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، ص ۱۷۵-۱۷۳.

4. Basawan

۳. م.س. دیماند، پیشین، ص ۷۱.

5. Bishendas

۶. همان، ص ۷۲.

۷. تاراجند، تأثیر اسلام در فرهنگ هند، ترجمه علی پیرنیا و عزالدین عثمانی، تهران، پازنگ، ۱۳۷۴، ص ۳۲۱.

نمی‌توانست در مقیاس وسیعی انجام گرفته باشد.^۱

از جمله هنرهای مورد توجه حاکمان گورکانی، خط و خوشنویسی بود. بنابر معتقدات مذهبی حاکمان، این علاقه و توجه در نوسان بود. با بر قرآن را به خط زیبایی نوشت و آن را به کعبه اهدا کرد. در دوره همایون نسخه‌نویسی به سبب وجود استادان ایرانی، چون خواجه‌احمد مؤتمن قزوینی و میرقاسم گسترش فراوانی یافت. در دوره شاهجهان بعد از قتل میرعماد حسنی، شاگردان وی به نامهای آقا عبدالرشید، سیدعلی تبریزی و خواجه عبدالباقي در دربار هنرپرور شاهجهان القابی چون «جوهر قلم» و «یاقوت رقم» دریافت کردند که این روند تا آخر دوره اورنگ‌زیب ادامه داشت. او به سبب اعتقادات مذهبی و توانایی در نگارش و خوشنویسی بسیار حامی خوشنویسان بود و شکوفایی این هنر در همین دوره است.^۲

از دیگر هنرهای دوره گورکانی، قالیبافی و نساجی است. قالیبافی در این دوره مانند نقاشی، بن‌ماهیه ایرانی دارد. قالیبافان در شهرهای آگره، فتحپور، لاہور در کارگاههای قالیبافی مشغول فعالیت بودند. استادان ایرانی از شهرهای کاشان، اصفهان و کرمان و سبزوار در این کارگاهها استادی می‌کردند. قالیهای گلدار ایرانی الگوی آنان بود. رنگهای قهوه‌ای متمایل به قرمز و پرقالی سیر بیشتر استفاده می‌شد. مجموعه قالیهای مهاراجه جایپور به نام قالی اصفهان هندی از این گونه است.

مجموعه قالیهای گالری ملی واشنگتن و موزه متروپولیتن نشان‌دهنده اسلوب خاص دوره شاهجهان است که به یادگار مانده است. از نظر فنی اوج این هنر در دوره شاهجهان است، زیرا قالیبافان هندی از استادان ایرانی بهتر و جلوتر بودند و گرههای فراوان قالی و رنگ‌آمیزی و نقوش بدیع و زیبا مؤید این امر است.^۳

اسلوب کار در تهیه منسوجات در دوره گورکانی، با توجه به سابقه دیرینه هندوان در زمینه نساجی، طبق همان اسلوب هندی پایه‌گذاری شد. انواع پارچه‌ها مانند ململ کتان و ابریشم زرین در مراکز بافتگی معروف مثل لاہور، دکن، احمدآباد بافته می‌شد. ساریها و شال‌کمرهای زیبای هندی از عالی‌ترین منسوجات دنیا بودند که به سایر مناطق دنیا صادر می‌شد.^۴

پرسش‌ها

۱. نقش صفویان در احیای مجدد تمدن اسلامی را به اختصار تبیین کنید؟
۲. علل گرایش شاه عباس به اقلیتهای نژادی در ارتضی کدام است؟

۱. سوامی آناند‌اگومارا، مقدمه‌ای بر هنر هند، ترجمه امیرحسین ذکوگو، تهران، روزنه، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳.

۲. علی اصغر حکمت، سرزمین هند، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۷، ص ۱۲۶-۸.

۳. م. س. دیماد، پیشین، ص ۲۵۴-۲۵۵.

۴. همان، ص ۲۷۴-۷۵.

۳. در روابط خارجی صفویان عوامل تأثیرگذار کدام‌اند؟
۴. علل پیروزیهای عثمانی در دوره نخست و دوم تاریخ عثمانی را برشمارید.
۵. مهم‌ترین دستاوردهای حکومت سلطان سلیم و سلطان سلیمان را مختصراً توضیح دهید.
۶. چرا سلطان سلیمان، قانونی نامیده شد؟ در این باره توضیح دهید.
۷. وضعیت ادبیات و معماری در دوره سلطان سلیمان را شرح دهید.
۸. سهم و نقش گورکانیان در احیای مجدد فرهنگ و تمدن اسلامی را تبیین کنید؟
۹. سبک هندی و ادبیات این دوره دارای چه ویژگیهایی است؟

فعالیت‌های علمی

۱. نقش خاص صفویان در تجدید حیات فرهنگ و تمدن اسلامی را با مطالعه و تلخیص کتاب راجر، سیوری، در باب صفویان، ترجمه رمضان علی روح‌الله (تهران، ۱۳۸۰) بررسی کنید.
۲. علل هم‌زمانی سقوط صفویان و گورکانیان به عنوان دو حکومت قدرتمند مسلمان را بررسی و به صورت مقاله‌ای ارائه کنید.
۳. نحوه شکل‌گیری و نوع نگاه عالمان دینی به حکومت صفویان را در جلسه‌ای به بحث بگذارید و بررسی کنید؟
۴. وضعیت فرهنگی و تمدنی عثمانی را در دوره سلطان سلیمان قانونی با ایران در همان دوره طی یک پژوهش بررسی و مقایسه کنید.
۵. درباره علل انحطاط امپراتوری عثمانی تحقیق کنید.
۶. درباره ریشه درگیریهای ایران و عثمانی در کلاس درس به بحث بنشینید.
۷. کتاب ریاض‌الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد را خلاصه کنید.
۸. در قالب مقاله‌ای نقش تمدنی گورکانیان را در مقایسه با سایر حکومتهای مسلمان هند بررسی کنید.
۹. ویژگیهای معماری گورکانیان را به عنوان بهترین و برترین هنر این حکومت در جلسه‌ای به بحث بگذارید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. اینکهاوزن، ریچارد، و احسان یارشاطر، اوج‌های درخشنان هنر ایران، ترجمه هرمز عبدالهی و رویین پاکباز، تهران، انتشارات آگام، ۱۳۷۹.
۲. تاجبخش، احمد، تاریخ صفویه (هنر، صنعت، ادبیات، علوم، سازمانها)، انتشارات نوید

شیراز، ۱۳۷۸.

۳. تاریخ ایران دوره صفویان (پژوهشی از دانشگاه کمبریج) ترجمه یعقوب آژند، نشر جامی، ۱۳۸۵.
۴. جعفریان، رسول، دین و سیاست در دوره صفوی، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰.
۵. سیوری، راجر، در باب صفویان، ترجمه رمضان علی روح الهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۶. شارون، سیاحت‌نامه شاردن، ترجمه محمد عباس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.
۷. والسر، سیبیلا شوستر، ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپاییان، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۸. هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، تاریخ روابط خارجی ایران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۹. پورگشتال، هامر، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷.
۱۰. چارشیلی، اوژون، و اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نویخت، تهران، ۱۳۶۸.
۱۱. رئیس‌نیا، رحیم، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تبریز، ۱۳۷۴.
۱۲. شاو، استانفورد جی، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰.
۱۳. لاموش، لئون، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نقیسی، تهران، ۱۳۱۶.
۱۴. لوئیس، برنارد، استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی، ترجمه ماه ملک بهار، تهران، ۱۳۶۵.
۱۵. همو، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، تهران، ۱۳۷۲.
۱۶. مفتاح، الهمه، و وهاب ولی، نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه، تهران، ۱۳۷۴.
17. Ekmeceddin, İhsanoğlu(ed.), *History of the Ottoman State, Society and Civilization*, Istanbul, 2001.
۱۸. پرایس، کریستین، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
۱۹. تاراچند، تأثیر اسلام در فرهنگ هند، ترجمه علی پیرنیا و عزالدین عثمانی، تهران، پازنگ، ۱۳۷۴.
۲۰. حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
۲۱. ریاض‌السلام، تاریخ روابط ایران و هند، ترجمه محمد باقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۲۲. کخ، ابا، معماری هنر، ترجمه حسین سلطان‌زاده، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۳.

بخش نهم

علل متأخر رکود فرهنگ و تمدن اسلامی

۱. استعمار کهنه و نو

استعمار کهنه

از جمله عوامل متأخر تأثیرگذار بر رکود فرهنگ و تمدن اسلامی استعمار است. در این گفتار کوتاه سعی خواهیم کردتا با ارائه تعاریف مناسب از استعمار، به تجزیه و تحلیل عوامل پیدایش و تاریخچه ورود آن به کشورهای اسلامی بپردازیم و آثار و پیامدهای آن را بر فرهنگ و تمدن اسلامی ارزیابی کنیم.

مفهوم و تاریخچه استعمار

استعمار از لحاظ لغوی به معنای آباد کردن است؛ اما از لحاظ سیاسی به معنی حاکمیت گروهی از افراد بر مردم یا بر سرزمین دیگر است. در تعریف دیگر، استعمار به عنوان پدیده‌ای سیاسی - اقتصادی تعریف شده است که این پدیده حدوداً از سال ۱۵۰۰ م آغاز شده و در طول این مدت استعمارگران برخی از کشورهای اروپایی مناطق وسیعی از دنیا را کشف کردند و در آنجا ساکن شدند و به بهره‌برداری پرداختند. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که استعمار به دوران باستان بر می‌گردد و اقدامات حکومتهای باستانی نظیر فینیقیه و یونانیها و سرانجام رومیها در ایجاد پایگاههایی خارج از سرزمین خود را، به منظور استفاده از آنها برای تجارت یا جنگ یا گسترش فرهنگ خود، نوعی استعمار می‌دانند. مارکسیستها بد جای کلمه استعمار از کلمه‌ای مشابه به نام «امپریالیسم» استفاده می‌کنند. امپریالیسم در حقیقت به حکومتی احلاقی می‌شد که در آن، یک حاکم نیرومند بر بسیاری از سرزمینهای دور و نزدیک حکومت داشت (امپراتوری) ولی بعدها به هرگونه حاکمیت مستقیم و غیرمستقیم کشورهای قدرتمند بر کشورهای دیگر، عنوان امپریالیسم داده شد.^۱

۱. ولگانگ ج. مومن، نظریه‌های امپریالیسم، ترجمه احمد ساعی، تهران، قوس، ۱۳۷۶، ص ۱۲-۷.

پیدایش استعمار با ظهور کشورهای قدرتمند اروپایی آن زمان یعنی انگلیس، فرانسه، پرتغال، اسپانیا و... همراه بود. بعد از کشف راههای دریایی در اطراف افریقای جنوب شرقی (۱۴۸۸ م) و کشف قارهٔ امریکا در سال ۱۴۹۲ م، مسافرتهای دریایی به منظور استعمار و کشف سرزمینهای جدید آغاز شد. آنها در ابتدا به دنبال طلا، عاج، اشیاء قیمتی و... بودند، اما رفته رفته انگیزه‌های وسیع تر اقتصادی نظری تجارت، انتقال مواد اولیهٔ معدنی و کشاورزی به سرزمینهای اروپایی و فروش کالاهای اروپایی به فعالیت‌های استعماری وسعت بخشید. کشورهای استعمارگر خیلی زود دریافتند که برای تداوم بهره‌کشی لازم است که بر جوامع مستعمرهٔ خود نظارت سیاسی داشته باشند و حتی فرهنگ آنها را تحت کنترل درآورند. این کار در سرزمینهای جوامع بومی امریکا، افریقا و آسیانوسیه که مراکز اقتدار و فرهنگ و تمدن بومی آنها ضعیف بود یا در اولین یورشهای استعمار فروریخته بود، بسیار راحت صورت گرفت. در این سرزمینهای مراکز قدرتی به وجود آمد که تماماً زیر نظارت استعمارگران بود. استعمارگران در این کشورها در کنار نهادها و مؤسسات سنتی بومیان معمولاً نهادها، سازمانهای شیوه‌ها و مناسبات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جدیدی ایجاد کردند که در حقیقت، پاسخ به نیازهای استعماری خودشان بود و نه نیازهای مردمان بومی آن سرزمینهای^۱. استعمارگران در برخورد با کشورهایی که از قدرت بالایی برخوردار بودند قادر به تسلط کامل بر آنها نبودند، مانند ایران و چین، سعی کردند تا تغییراتی را به منظور حفظ منافع و تأمین نیازهای خود در این کشورها به وجود آورند. مثلاً ساختار اقتصادی این کشورها را به گونه‌ای تغییر دادند که آنها تنها برآورندهٔ نیازهای بازار جهانی شدند و نه برآورندهٔ نیازهای بازار داخلی.^۲

علل پیدایش استعمار

نظریه پردازان در زمینهٔ دلایل ظهور و گسترش استعمار نظریات متعددی ارائه داده و این پدیده را از جنبه‌های مختلف ارزیابی کرده‌اند. دسته‌ای از نظریه‌پردازان استعمار را از بُعد سیاسی بررسی و عنوان کرده‌اند که رقابت‌های سیاسی و نظامی قدرتهای بزرگ اروپایی طی قرن شانزدهم و بعد از آن، موجب ظهور و گسترش استعمار بود. این دیدگاه محور توجه خود را بر دولتها و اغراض سیاسی متمرکز ساخته است و تلاش دولتهای بزرگ جهت دست‌یابی به قدرت و اعتبار بیشتر، در مقایسه با رقبای خود را عامل اصلی گسترش استعمارگری می‌داند. عده‌ای دیگر از نظریه‌پردازان معتقدند آنچه عامل ظهور و گسترش استعمار شده، تمایل دولتها و ملت‌های کشورهای قدرتمند به گسترش سرزمینشان و

۱. احمد ساعی، *مسائل سیاسی - اقتصادی جهان سوم*، تهران، سمت، ۱۳۷۷، ص ۴۶-۷.

۲. تیلمان اورس، *ماهیت دوست در جهان سوم*، ترجمه بهروز توانمند، تهران، آگاه، ۱۳۶۲، ص ۵۱-۲۰.

ایجاد امپراتوریهای بزرگ به منظور حفظ و تقویت روحیه ملی و تواناییهای سیاسی و نظامی بود. برخی دیگر از نظریه پردازان، استعمار را پدیده‌ای نژادی تلقی می‌کنند و معتقدند مردمان سفیدپوست (اروپاییان) ذاتاً از مردم نژادهای دیگر برترند و وظیفه دارند به منظور اصلاح و متمن کردن مردمان نژادهای دیگر بر آنان حکومت کنند.^۱

برخی دیگر از اندیشمندان، استعمار را پدیده‌ای اقتصادی و محصلو توسعه نظام سرمایه‌داری نوین می‌دانند. آنها معتقدند که امکانات داخلی کشورهای اروپایی (بازار فروش، مواد اولیه، فرصتهای سرمایه‌گذاری) دیگر پاسخ‌گوی نیازهای روزافزون آنها نبود و آنها را وادار به دست‌اندازی بر کشورهای دیگر کرد. به اعتقاد این نظریه پردازان، استعمار در باطن خود تلاشی است برای گسترش فعالیت‌های تجاری و صنعتی بورژوازی کشورهای پیشرفته غربی در کشورهای دیگر و هدف از آن بهره‌برداری از منابع و امکانات آنها برای پاسخ‌گویی به نیازهای روزافزون توسعه سرمایه‌داری است. این دیدگاه را در میان نظریه‌پردازان لیبرال اقتصاد سرمایه‌داری و هم در میان پیروان نظریه مارکسیسم می‌توان یافت.^۲

استعمار در آسیا

اولین گروه از کشورهای استعمارگر که به آسیا آمدند پرتغالیها بودند. واشکودوگاما، دریانورد پرتغالی، در سال ۱۴۹۸ م از طریق اقیانوس هند به سواحل شمال شرقی شبه جزیره هند رسید و با این اقدام دوره نوینی در روابط اروپا و آسیا شکل گرفت. در این زمان کشورهای بزرگ آسیایی همانند ایران، عثمانی و چین از لحاظ پیشرفت در علوم مختلف، کشاورزی و تجارت در سطح بالایی قرار داشتند. واشکودوگاما نیز بیشتر به دنبال اهداف تجاری بود اما آلبوکرک،^۳ سردار نظامی پرتغال، هشت سال بعد به دنبال فتح سرزمینهای جدید و گسترش امپراتوری پرتغال به این مناطق وارد شد. در کل پرتغالیها دارای انگیزه‌های تجاری، سیاسی - نظامی و مذهبی بودند ولی به هر صورت در تثبیت موقعیت خود در این منطقه از جهان چندان موفق نبودند و تنها به تجارت و مسائل مربوط به آن پرداختند. باید توجه داشت که پرتغالیها در اروپا به عنوان واسطه‌ای تجاری بین آسیا و شمال اروپا عمل می‌کردند. آنها تا اواخر قرن شانزدهم هلند را زیر نفوذ تجاری خود داشتند، اما از اوایل قرن هفدهم هلندیها در صدد برآمدند تا خود به طور مستقیم با آسیا وارد تجارت شوند. پس از هلندیها،

۱. ولنگانگ ج. مومن، پیشین، ص ۷-۱۲ و ۵۹-۹۰.

۲. همان، ص ۵۵-۲۵.

۳. Albauquerque

انگلیسیها و سپس فرانسویها وارد آسیا شدند.^۱

روابط استعماری اروپاییان در آسیا به دو دوره تقسیم می‌شود: دوره نخست از سال ۱۴۹۸ م آغاز می‌شود و در سال ۱۷۵۷ م با پیروزی نظامی انگلیسیها بر هندیها خاتمه می‌یابد. اروپاییان در این دوره سعی داشتند تا با بهره‌گیری از قدرت دریانوری و سلاحهای آتشین خود به افزایش روابط تجاری خود با این سرزمینها بپردازنند و به محصولات مرغوب آنان مانند ادویه، پارچه و زینت‌الات دسترسی پیدا کنند. در همین دوره شرکتهای تجاری متعددی تشکیل شد که آنها نیز به دنبال دست‌یابی به امتیازات و انحصار تجاری بودند. از جمله این شرکتها می‌توان به «شرکت سرزمینهای دور» هلند (۱۵۹۴ م)، «شرکت هند شرقی هلند»، «شرکت هند شرقی انگلستان» (۱۶۰۰ م) و شرکت فرانسه (۱۶۰۳ م) اشاره کرد. همه این شرکتها از حمایت سیاسی و نظامی دولتهای خود برخوردار بودند و برای تسلط به مناطق مختلف آسیا رقابت سختی با یکدیگر داشتند. دوره دوم از ۱۷۵۷ تا ۱۸۵۸ است که دخالت اروپائیان غیرمستقیم و کمتر شکل نظامی دارد. برای مثال کشور هند از ۱۷۵۷ م تا ۱۸۵۸ زیر سلطه کمپانی هند شرقی بود و دولت انگلستان فقط دورادور از این کمپانی حمایت می‌کرد اما از آن پس دولت انگلستان رأساً حکومت هند را در دست گرفت و هند به عنوان «ملک ملت بریتانیا» و تابع پارلمان انگلیس شناخته شد.^۲ سیاستهای کمپانی هند شرقی و دولت انگلستان باعث شد تا هندوستان که خود از تولیدکنندگان و صادرکنندگان پارچه بود به واردکننده پارچه تبدیل شود و صادراتش تنها به مواد خام پارچه (مانند پنبه) محدود گردد. کشورهای جنوب شرقی و جنوبی آسیا از این پدیده مستثنی نبودند و هلندیها کشور اندونزی را در دست داشتند. هلندیها کشت محصولاتی مانند قهوه و شکر را در اندونزی گسترش دادند و همانند انگلیسیها در هند، ساختار اقتصادی این کشور را تغییر دادند. فرانسویها در هندوچین وارد شدند و به اعمال شیوه‌های استعماری مشابه پرداختند، به طوری که بین سالهای ۱۷۴۷ م تا ۱۸۵۰ تمامی کشورهای هندوچین (به استثنای تایلند) به تصرف آنها درآمده بود. آنها در کشور تایلند به شیوه غیرمستقیم عمل کردند و با گرفتن امتیازات متعدد در زمینه کشتیرانی، فعالیت تجاری، امتیازات گمرکی و حتی حق کاپیتولاسیون، به تعقیب منافع استعماری خود پرداختند. چین نیز هدف حملات استعماری واقع شد. این کشور با جمعیت فراوان، توجه بازار کشورهای استعماری را به خود جلب کرد. مثلاً اروپاییان و به ویژه انگلیسیها به چین تریاک وارد می‌کردند، دولت چین نیز اقداماتی را برای محدود ساختن این تجارت اتخاذ کرد که نهایتاً این جریانات به جنگ تریاک (۱۸۴۲ م) و شکست چین منتهی شد. چند

۱. ک. م. پانیکار، آسیا و استیلای باخته، ترجمه محمد علی مهید، تهران، روز، ۱۳۴۷، ص ۴۵-۱۲.

۲. همان، ص ۱۷۱-۱۴۶.

سال بعد از این جنگ، فرانسه و انگلستان مشترکاً به چین حمله کردند، این کشور را شکست دادند و چین را وادار به دادن امتیازات متعددی در زمینه کشتیرانی، گمرک، تجارت و... کردند. بدین صورت اقتصاد چین تحت تأثیر اقتصاد استعماری واقع شد و رو به افول نهاد به طوری که میلیونها چینی به امید یافتن کار در سرزمینهای دیگر سرزمین خود را ترک کردند و به کارهای سخت در کشورهای اروپایی و امریکایی پرداختند.^۱

استعمار در خاورمیانه و خلیج فارس

اروپاییان سعی داشتند تا از طریق اکتشافات دریایی بر حوزه قدرت و تسلط خود بیفزایند و ذخایر بیشتری از ثروت را به خود اختصاص دهند. پرتغالیها در سالهای نخستین قرن شانزدهم پا به خلیج فارس گذاشتند و دریاسالار آبواکرک پرتغالی، جزیره هرمز را در ۱۵۱۴ م تصرف کرد. آنها در سال ۱۵۱۲ م نیز گمبرون (بندرعباس) را که مرکز عمده تجاری محسوب می‌شد، اشغال کردند.^۲ آنها نزدیک به یک قرن بر منطقه خلیج فارس تسلط داشتند تا آنکه شاه عباس صفوی با عقد قرارداد مشترک با انگلیسیها و کمک گرفتن از نیروی دریایی آنها توانست پرتغالیها را برای همیشه از خلیج فارس بیرون کند، اما انگلیسیها به نفوذ خود در این منطقه ادامه دادند که از جمله دلایل آن، اهمیت سوق الجیشی خلیج فارس بود. آنها باشیوخ عرب قرارداد بستند و این شیوخ ضمن به رسمیت شناختن انگلیس به عنوان قاضی، مصلح و میانجی تعهد کردند که به دزدی دریایی، قاجاق اسلحه و حمل بردهای نپردازند. در سال ۱۸۰۰ م نیز (دوره فتحعلی شاه قاجار) امتیازات و انحصارات بازرگانی فراوانی از سوی ایران به انگلستان داده شد. آنها در ۱۸۵۶ م در جنوب بوشهر پیاده شدند و آنجا را اشغال کردند اما سرانجام تمامی شهرهای ایران را تخلیه کردند.^۳

منابع نفتی خاورمیانه توجه قدرتهای دیگر مانند امریکا و آلمان را به خود جلب کرد و در اوایل قرن بیستم، نفت این منطقه بین شرکتهای انگلیسی و امریکایی تقسیم شد. انگلیسیها منابع نفتی قطر، کویت، عراق، عمان و ایران را در دست داشتند و امریکاییها نیز نفت عربستان و بحرین را از آن خود کردند. البته نباید فراموش کرد که کشور ایران در جریان استعمار بیشترین لطمہ را دیده است. موقعیت جغرافیایی ایران به گوندای بود که به جولانگاه قدرتهای بزرگ تبدیل شد. مثلاً انگلستان و فرانسه که بر سر تصاحب هندوستان با یکدیگر رقابت می‌کردند، دامنه این درگیریها را به ایران کشاندند و آسیبهای فراوانی را بر استقلال سیاسی و اقتصادی آن وارد کردند. در قرن نوزدهم،

۱. همان، ص ۱۴۳-۲۲۱، ۲۲۱-۱۲۱.

۲. وادلا، ر، خلیج فارس در حصر استعمار، ترجمه شفیع جوادی، تهران، سحاب، ۱۳۵۶، ص ۷۷-۳۹.

۳. همان.

شکستهای نظامی بی‌دریی ایران از روسیه و انگلستان دولت قاجار را واداشت تا به منظور حفظ ثبات خود امتیازهای اقتصادی و تجاری زیادی را به این کشورها اعطا کند و وضعیت این کشور را به حالت «نیمه استعماری» مبدل سازد.^۱ اقتصاد داخلی ایران نیز نتوانست در مقابل سیل کالاهای وارداتی روسیه و انگلیس مقاومت کند و ایران (همانند هند) تنها به تولید محصولات خام کشاورزی مانند پنبه، توتون و تنباقو پرداخت. بانکهای استعماری (بانک شاهنشاهی انگلیس و بانک استقراضی روسیه) فعالیت‌های مالی ایران را قبضه کردند و با دادن وامهای مکرر به شاهان و مقامات قاجار اقتصاد و سیاست ایران را به طور روزافزون زیر سلطه خود درآوردند.

سایر کشورهای خاورمیانه در بین قرنها نوزدهم و بیستم زیر سلطه استعمارگران اروپایی قرار گرفتند. استعمارگران سعی می‌کردند تا اقتصاد و سیاست کشورهای خاورمیانه را زیر سلطه کامل خود درآورند و علاوه بر آن جغرافیای سیاسی و مرزبندیهای این کشورها را براساس منافع خود تنظیم کنند. تقسیم این سرزمینها نیز به گونه‌ای صورت گرفت که انواع درگیریهای قومی، مذهبی و سیاسی را به وجود آورد. به عنوان مثال استعمارگران کردها را بین کشورهای ایران، ترکیه، سوریه و عراق تقسیم کردند. در لبنان نیز ترکیب اجتماعی ناهمگونی از اقوام و مذاهب مختلف شکل گرفت و قدرت سیاسی بین اقوام و پیروان مذاهب مختلف به گونه‌ای نامتعادل و متزلزل تقسیم شد تا زمینه برخوردهای قومی و مذهبی فراهم شود. یهودیان سرتاسر جهان نیز با برخورداری از حمایت قدرتهای استعمارگر، به فلسطین آمدند و با تشکیل دولت یهودی بزرگ‌ترین معقل خاورمیانه و دنیا را به وجود آورند.^۲ به عبارتی مجموعه اقدامات استعمار در کشورهای خاورمیانه این منطقه از جهان را به کانون درگیری و آشوب تبدیل کرد به گونه‌ای که امروزه با شنیدن نام خاورمیانه تصویر ناآرامی و درگیری بر ذهن نقش می‌بندد.

به حلوار خلاصه استعمار با ورودش به کشورهای مختلف جهان بر ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن کشورها تأثیر مستقیم و غیرمستقیم گذاشت به گونه‌ای که هنوز بسیاری از آثار و پیامدهای حضور استعمار در این کشورها مشاهده می‌شود. کشورهای اسلامی نیز از این قضایا مستثنان نبود و همان حلوار که گفتیم حضور استعمار موجب تغییر ساختار اقتصادی، تخلیه منابع طبیعی، انسانی و انتقال آنها به کشورهای استعمارگر و تغییر ساختار و قشربندی اجتماعی این کشورها شد و مهم‌تر از همه، بر فرهنگ و تمدن این کشورها تأثیر منفی گذاشت که در بخش استعمار نو بیشتر به آن می‌پردازیم.

۱. فیروز کاظم زاده، روس و انگلیس در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱

۲. احمد ساعی، پیشین، ص ۷۳.

ص ۲۵-۱۵.

همان طور که اشاره شد، شکل اولیه استعمار چنان بود که برای قدرت استعمارگر امنیت نظامی، منافع اقتصادی و به طور کل برتری بیشتری را در مقایسه با قدرتهای رقیب آن به ارمغان بسیار دارد. استعمارگران اروپایی از طریق فتوحات نظامی یا مهاجرت و مهاجرنشینی، کشورهای دیگر را زیر سلطه خود درآوردند و با ایجاد کمپانیهای تجاری، اقتصاد این کشورها را تحت تأثیر شدید فعالیت‌های بازرگانی خود قرار دادند. بین سالهای ۱۷۶۳ م تا ۱۸۷۰ رشد استعمار کمتر بود، زیرا اروپاییان درگیر مسائل داخلی و انقلابهای آزادیخواهانه و انقلاب صنعتی بودند. اما از سال ۱۸۷۰ تا جنگ جهانی اول، رشد استعمار بسیار وسیع بود و تمامی افریقا و خاور دور را در برگرفت. اما بعد از جنگ جهانی دوم و تشکیل سازمان ملل متحد و بهویژه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، شاهد رشد سریع جریان استعمارزدایی (مبارزه برای کسب استقلال سیاسی) بودیم، به طوری که تعداد کشورهای عضو سازمان ملل متحد به دو برابر افزایش یافت و این کشورها با در دست داشتن اکثریت در مجمع عمومی، مسائل مربوط به توسعه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را مرکز توجه سازمان ملل قرار دادند. به دلیل تأثیر شدید استعمار کهنه بر این کشورها، استعمارزدایی آنان نه تنها مشکلات آنها را حل نکرد، بلکه این کشورها را دچار دوگانگی ساخت. آنها از یک طرف خواستار کمکهای اقتصادی کشورهای پیشرفت (استعمارگران سابق) هستند و از طرف دیگر نمی‌خواهند در مسائل داخلی آنها دخالتی شود. کشورهای پیشرفت نیز هنوز به این کشورها و بهویژه بازارهای داخلی و مواد خام و اولیه آنها نیاز دارند و می‌خواهند به این مسهم دست یابند.^۱ در مجموع، ارتباط کشورهای پیشرفت (استعمارگران سابق) با کشورهای استقلال یافته (مستعمره سابق) به گونه‌ای شکل گرفته است که آن را «استعمار نو» می‌نامند، در این پدیده، کشورهای استعمارگر سابق در چارچوب حکومتهای دست‌نشانده و مناسبات و رزیمهای بین‌المللی جدید بی‌آنکه نیازمند حضور مستقیم سیاسی و نظامی در مستعمرات سابق باشند، به مشکل خزنده و پیچیده منافع و مطامع خود را بهتر از گذشته تضمین می‌کنند. بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند که کشورهای پیشرفت (استعمارگران سابق) امروزه از طریق شرکتهای تجاری چندملیتی و نهادهای بین‌المللی چون؛ صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و سازمان تجارت جهانی و با بهره‌گیری از شرایط مختلف بین‌المللی و تعاملات پیچیده روزافزون جهانی (مانند جهانی شدن) سعی می‌کنند تا بر کشورهای محروم و یا در حال توسعه تسلط یابند. بنابراین ما با بررسی این سازمانها و پدیده جهانی شدن سعی خواهیم کرد به ارزیابی استعمار

۱. جک پلینو و آلون روسی، پیشین، ص ۳۰.

نو و نقش آن بر کشورهای جهان به ویژه کشورهای اسلامی بپردازیم.

شرکتهاي چند مليتي

روند ايجاد شركتهاي چند مليتي اساساً از امريكا آغاز شد. مقر اصلی اين شركتها در يك کشور است و عملياتشان از طريق شركتهاي مستقل يا وابسته در ساير کشورها صورت می‌گيرد. شركتهاي چند مليتي که به شركتهاي فرامليتي نيز معروف‌اند به دليل پيشرفت فناوري و توليد انبوه، نياز پيدا می‌کنند که دامنه فعاليتشان را به کشورهای ديگر توسعه دهند. مرحله بعد شامل به وجود آوردن سازمانهاي يي برای فروش در خارج است و ميل به حالت چند مليتي شدن نيز از اين مرحله آغاز می‌شود. آنها عموماً عملياتشان را وسعت می‌دهند تا بتوانند با صرفه‌جويي در عوامل و شاخصهای قيمت سود بيشتری ببرند، يعني با افزايش سطح بازدهی و توليد، هزينه متوسط توليدات را پايین می‌آورند. مثلاً شركت کوکا‌کولا، جنرال الکترونيک و وستينگ‌هاوس بر مبنای قرارداد با شركتهاي مستقل و به ازاي دريافت قسمتی از سود به آن شركتها اجازه می‌دهند تا کالاهای خود را تحت عنوان شركت اصلی تولید کنند و به فروش برسانند.^۱ برخی از صاحب‌نظران معتقدند که اين شركتها با سرمایه خود می‌توانند موافع رشد اقتصادي را در کشورهای جهان سوم حل کنند و با فعاليت خود شيوه‌های نوين مدیرiyت صنعتی را به اين کشورها منتقل کنند و از طريق ايجاد رقابت باعث فعال‌تر شدن بنگاهها و شركتهاي داخلی کشورهای جهان سوم شوند و سرانجام بازدهی اقتصادي، تنظيم بازار و رفاه را فراهم آورند. اما در مقابل بسياري ديگر از صاحب‌نظران معتقدند ميزان سرمایه‌ای که از طریق این شركتها وارد جهان سوم می‌شود در مقایسه با سرمایه‌ای که آنها از کشورهای جهان سوم خارج می‌کنند بسيار ناچيز است. آنها در مقابل سرمایه‌گذاري اوليه اندک از راههای مختلفی نظیر استقراض محلی (استفاده از اعتبارات کشور ميزبان)، سرمایه‌گذاري مجدد در عملیات مالي شركتهاي تابعه و سرانجام انتقال سود خالص، باعث خروج مستقييم سرمایه از کشور ميزبان می‌شوند.^۲

اين دسته از صاحب‌نظران معتقدند که سرمایه‌های اين شركتها معمولاً در بخشهاي به کار می‌افتنند که چندان ارتبا حلی با نيازهای اقتصاد بومی کشورهای ميزبان ندارند. اين سرمایه‌ها و شركتها در دوران استعمار معمولاً در بخشهاي نفطی، معدن و کشاورزی به استثمار منابع طبیعی کشورهای ميزبان می‌پرداختند و امر و زه نيز به تولید صنعتی در کشورهای ميزبان دست زده‌اند. يعني اين شركتهاي فرعی فرامليتي در کشورهای جهان سوم فقط قطعاتی از يك کالاي صنعتی را توليد

.۱. احمد ساعي، پيشين، ص ۱۵۰-۱۳۹.

.۲. همان، ص ۳۱.

می‌کنند و سپس آن را برای مونتاژ به دیگر شرکتهای تابع یا کشور مادر منتقل می‌کنند. به علاوه فعالیت این شرکتها به علت سطح بالای سرمایه، فناوری و مدیریت بازاریابی امکان رقابت را از بنگاههای داخلی کشورها می‌گیرند و آنها را ورشکست می‌سازند. برخی از همین صاحبنظران معتقدند که حضور و فعالیت شرکتهای فرامیتی در کنار تسلط اقتصادی، در امور سیاسی کشورهای میزبان نیز مداخله می‌کنند تا شرایط سیاسی نیز با اهداف آنها منطبق شود. همچنین فعالیت این شرکتها باعث برخی تنشهای اجتماعی و تعارضات فرهنگی می‌شود. زیرا آنها مجموعه‌ای از ارزشها و الگوهای رفتاری را با خود به همراه می‌آورند که با فرهنگ بومی ناسازگار است.^۱

نهادهای مالی بین‌المللی

برخی از نهادها و سازمانهای بین‌المللی وابسته به سازمان ملل که از مهم‌ترین آنها می‌توان به بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول اشاره کرد بعد از جنگ جهانی دوم و به منظور مدیریت امور مالی در سطح بین‌المللی و پیشگیری از تکرار بحرانهایی همانند بحران مالی دهه ۱۹۳۰ که با نوسانات شدید نرخهای تبدیل و کاهش رقابتی ارزش پول همراه بود به وجود آمدند. با وجود آنکه این سازمانها شامل کشورهای متعدد جهان است اما غلبۀ کشورهای قدرتمند و استعمارگران سابق در تصمیم‌گیریهای کلیدی آنها کاملاً آشکار است، مثلاً امریکا با داشتن یک پنجم سهام صندوق بین‌المللی پول، که در آن قدرت رأی هر عضو بر اساس سهمیه‌اش است، نقشی تعیین‌کننده دارد.^۲

چون کشورهای توسعه نیافته نمی‌توانند مشکلات خود را تنها از طریق سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی و فعالیت شرکتهای فرامیتی بر طرف سازند به استقراض خارجی روی می‌آورند که یکی از راههای متعدد آن دریافت وام یا استقراض از همین مؤسسات مالی بین‌المللی یعنی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی است. اما دریافت این گونه وامها الزاماً آثار مثبتی بر اقتصاد کشورهای دریافت‌کننده وام نداشته و بالعکس موجب بحرانهای مختلف اقتصادی از جمله بحران بدھی کشورهای جهان سوم در دهه هفتاد شد. همچنین دریافت این وامها توأم با پذیرش سیاستهای مؤسسات مالی بین‌المللی است که معمولاً تأمین کننده منافع کشورهای پیشرفت‌نمای (استعمارگران سابق) است. برخی معتقدند که صندوق جهانی پول و بانک جهانی بر رشد اقتصادی کشورهای زیر سلطه بر اساس گشودن دروازه کشورهای در حال توسعه به روی کشورهای صنعتی تأکید می‌کنند. برای دست‌یابی به چنین رشدی باید تا آنجا که ممکن است قرض کرد. از برقراری حقوق گمرکی و یا پرداخت سوبسید که به مبادلات بازرگانی لطمه می‌زند خودداری و جریان سرمایه‌ها را تسهیل کرد. به

۲. جک پلینو و آلون روى، پيشين، ص ۲۱۹.

۱. همان.

عبارت دیگر، جهان سوم باید خود را با تحول اقتصادی کشورهای توسعه یافته تطبیق دهد و در مسیر رشد، توأم با کسری قرار گرفته و به اقدامات صندوق بین‌المللی پول برای کنترل نیازهای روبه رشد خود در زمینه تأمین مالی خارجی متکی شود. تدابیر مورد علاقه بانک جهانی و صندوق بین‌المللی در کشورهایی که این تدابیر در آنها اجرا می‌شود، موجب بیشتر شدن کل اختلاف درآمدها شده است. راه حل‌های صندوق بین‌المللی پول به استمرار نظم فعلی در مناسبات اقتصاد بین‌المللی کمک می‌کند و منافع کشورهای صنعتی غرب را تضمین می‌کند. به عبارتی منابع مالی تنها در صورتی به کشورهای توسعه یافته اعطای خواهد شد که پیشنهادها و تدابیر سیاستهای اقتصادی صندوق اجرا گردد.^۱

جهانی شدن^۲ و پیامدهای آن

یکی دیگر از پدیده‌هایی که دنیای امروز آن را تجربه می‌کند، جهانی شدن است. به طور خلاصه می‌توان گفت^۳ جهانی شدن هم به صورت یک روند (پروسه) تعریف شده و هم به صورت یک پروژه (یعنی برخی از صاحب‌نظران معتقدند با افزایش و توسعه و پیشرفت در ابزارهای ارتباطات جمعی، رسانه‌های جمعی و... تعاملات بشری با سرعت و سهولت بیشتری صورت می‌گیرد به گونه‌ای که مرزهای بین دولتها به طور روزافزون کمتر می‌شود و حاکمیت آنها تحت تأثیر بازیگران غیردولتی به چالش کشانده می‌شود، و به طور کلی باید گفت که دنیا به مکان واحد و کوچکی تبدیل می‌گردد، یعنی کوچک‌ترین مسئله در گوشه‌ای از جهان بلافاصله در نقاط مختلف جهان طنین می‌یابد. در این جهان به هم‌تنیده کشورها همچون شبکه‌ای عنکبوتی به هم متصل گشته‌اند که گسترش شبکه جهانی اینترنت به این روند بسیار کمک کرده است، تا فرهنگ جهانی واحدی تشکیل گردد^۴

در مقابل عده‌ای معتقدند که جهانی شدن پروژه‌ای است که کشورهای پیشرفتی به اجرا درآورده‌اند تا به چپاول هر چه بیشتر کشورهای در حال توسعه و توسعه‌نیافته بپردازنند) به اعتقاد آنها ((جهانی شدن تنها به ضرر کشورهای جهان سوم خواهد بود، زیرا با از بین رفتن مرزهای حاکمیت و کنترل دولتها بر قوانین تعرفه و گمرک، اقتصاد این کشورها از هم فروخواهد پاشید و آنها محکوم به اجرای قوانین کشورهای پیشرفتی خواهند بود. به اعتقاد گروهی دیگر از همین اندیشمندان، پیامدهای منفی جهانی شدن به بعد اقتصادی محدود نمی‌شود و کشورهای امپریالیستی سعی می‌کنند که فرهنگ خود را بر کشورهای دیگر تحمیل کنند) لذا ایالات متحده در قالب فیلمهای هالیوودی سعی می‌کند تا فرهنگ مصرف والگوی زندگی امریکایی را در سطح جهان گسترش دهد

۱. علی رضا ثقفی خراسانی، سیر تحولات استعمار در ایران، مشهد، نیکا، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲-۲۰۶.

2. Globalization

۳. برای آگاهی بیشتر در این زمینه، نک: احمد گل محمدی، جهانی شدن، هویت، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.

تا آنجا که برخی جهانی شدن را برابر با امریکایی شدن می‌دانند. ترویج الگوهای سیاسی و حکومتی تحت لوای دموکراسی و ارزش‌های لیبرالی (از جمله حقوق بشر) عامل دیگری است که در تضعیف حاکمیت کشورهای جهان سوم نقش داشته است. کشورهای غربی با تبلیغ این نظام حکومتی سعی دارند تا شکل حکومتی همه کشورهای جهان (به‌ویژه کشورهای خاورمیانه) را مطابق با الگوهای خود درآورند و در این مسیر از هیچ اقدامی فروگذار نخواهند کرد. بنابراین، جهانی شدن با سرعت روزافزونی ساختار حکومتها کشورهای ضعیفتر را متزلزل می‌سازد و این روند تنها به سود کشورهای پیشرفته است.^۱ در مجموع می‌توان گفت که اگرچه دوران استعمار کهنه به پایان رسیده است و کشورهای مستعمره استقلال یافته‌اند، اما روندی در حال شکل‌گیری است که به مراتب پیچیده‌تر و قوی‌تر از استعمار کهنه عمل می‌کند. استعمار نواز جنبه‌های مختلف سعی می‌کند تا با نفوذ در کشورهای دیگر کانالهایی برای استخراج ثروتها فکری و مادی این کشورها ایجاد کند که در مقایسه با گذشته بسیار سهمگین‌تر و مخرب‌تر است.

۲. شرق‌شناسی

شرق‌شناسی یکی از مهم‌ترین رشته‌های مطالعاتی است که در دوران جدید شکل گرفته و اندیشمندان غربی فعال در این زمینه مدعی هستند که با پژوهش‌های عینیت‌گرا در مورد شرق توانسته‌اند نکات و زوایای پنهانی را به شرقیان بشناسانند که شرقیان خود توانایی رسیدن به آن را نداشته‌اند. مارکس بر آن بود که شرقیان نمی‌توانند خویشتن را آشکار سازند و استعدادهای خود را نمایان کنند؛ بنابراین، باید در این راه به آنها کمک کرد ولی آیا این گفتمان آن گونه که بسیاری از شرق‌شناسان مدعی آن هستند، گفتمانی علمی و عینی است یا، چنان‌که منتقدان غربی و غیرغربی شرق‌شناسی می‌گویند، گفتمانی است مبتنی بر قدرت و تحکیم قدرت و درجهٔ مشروعیت بخشیدن به آن. وابزاری برای تحکیم و توجیه قدرت غربیان استعمارگر. شرق نه تنها همسایه چسبیده به اروپا است، بلکه در زمرة بزرگ‌ترین و ثروتمندترین مستعمرات اروپا و سرچشمه تمدن آن و نیز رقیب فرهنگی آن به‌شمار می‌رود. شرق‌شناسی نیز به بیان و تعریف فرهنگی و عقیدتی این موضوع می‌پردازد. شرق‌شناسی، بدین ترتیب، گفتمانی غربی است که نهادها و ادبیات و مطالعات و باورها و بوروکراسی استعماری خاص خود را دارد.^۲ تعریف مقبول تر شرق‌شناسی تعریف علمی آن است، که براساس آن هر کس به تدریس و نوشتمن و پژوهش پیرامون شرق بپردازد؛ چه انسان‌شناس باشد و

۱. همان، ص ۱۱۲-۱۰۵.

۲. ادوارد سعید، الاستشراق، ترجمه کمال ابودیب، بیروت، ۱۹۸۱، ص ۳۷.

چه جامعه‌شناس یا مورخ یا زبان‌شناس، شرق‌شناس خواهد بود و آنچه انجام می‌دهد شرق‌شناسی است. ولی این میراث دانشگاهی در پیوند با معنایی عامتر از شرق‌شناسی است و آن اینکه شرق‌شناسی شیوه و روشی در اندیشه است که بر پایه تمايز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی میان شرق و غرب قرار دارد.^۱

شرق‌شناسی می‌تواند، به اختصار، به مثابه شیوه و روشی پرداخته غرب برای سلطه و استعمار شرق و حاکمیت بر آن بررسی شود. اگر شرق‌شناسی به منزله یک گفتمان بررسی نشود، هیچ‌گاه نخواهیم توانست شاخه‌های بسیار منظمی را در کنیم که از طریق آن، غرب و فرهنگ غربی توانست در حوزه‌های سیاسی و جامعه‌شناسی و عقیدتی و علمی، شرق را بازشناسی و حتی بازآفرینی کند و آن را از نوبه صورت پدیده‌ای مورد بازاندیشی قرار دهد.^۲

در میان پژوهشگران درباره نقطه آغاز مطالعات شرق‌شناسی اجماع نظر وجود ندارد. برخی اندیشمندان تاریخچه مطالعات شرق‌شناسی را بسیار قدیمی دانسته و آغازگر آن را هرودوت و مطالعات وی در مورد ملتهای شرقی قلمداد می‌کنند.^۳

برخی دیگر، از جمله ادوارد سعید، نیز با بررسی نهادهای مربوط به شرق‌شناسی آغاز شرق‌شناسی را پیدایش کرسیهای دانشگاهی در زمینه مطالعات عربی، یونانی، عبری و سریانی در دانشگاههایی، همچون پاریس، آكسفورد، اوینیون و سلامانکا، براساس تصمیم شورای کلیسا ای وین در سال ۱۳۱۲ م می‌دانند.^۴

برخی دیگر از اندیشمندان نیز ظهور کلمه «شرق‌شناسی» و مشتقات آن را در مجتمع علمی، آغاز این گونه پژوهشها قلمداد می‌کنند. چه، کلمه «مستشرق» در انگلیس در سال ۱۷۷۹ و در فرانسه در سال ۱۷۹۹، رواج یافت و مفهوم شرق‌شناسی نیز در سال ۱۸۳۸ برای نخستین بار وارد فرهنگ دانشگاهی فرانسه شد.^۵ اما درواقع، نقطه اوج مطالعات شرق‌شناسی در اروپا را می‌توان در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مشاهده کرد. اگرچه تاریخ شرق‌شناسی بسیار فراتر از این است. در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان مطالعات شرق‌شناسی را در دو مرحله بررسی کرد، که در هر کدام از آنها شرق‌شناسی جلوه‌ای خاص به خود می‌گیرد:

۱. خاستگاه و نقطه آغاز شرق‌شناسی در پیوند با کلیسا ای اروپایی است و هدف آن نیز محافظت

۱. همان، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۳۹.

۳. احمد سایلو فتش، فلسفه الاستشراف والرها في الادب العربي المعاصر، قاهره، ۱۹۸۰، ص ۷۰-۷۱.

۴. ادوارد سعید، پیشین، ص ۸۰.

۵. نصر محمد عارف، التنمية السياسية المعاصرة، هيرندن فیرجینیا، الولايات المتحدة الامريكية، ۱۹۹۲/۱۳۱۲، ص ۱۱۵.

از عقاید مسیحی در برابر تهدیدات ناشی از اندیشه اسلامی و برتری آن بوده است. بدین ترتیب، شرق‌شناسی در طی این دوران جلوه‌ای تدافعی و معطوف به درون به خود گرفت که هدف از آن، تحریف چهره اسلام و اندیشه اسلامی وارانه تصویری نامناسب و نامقبول از آن بود تا بدین ترتیب، انسان اروپایی را از عقاید اسلامی دور کند و از باورها و آموزه‌های مسیحیت حاکم بر آن روزگار دفاع کند.^۱

برخی از اندیشمندان، از جمله فؤاد زکریا، این هدف را به تمام تاریخ شرق‌شناسی تعمیم داده و هدف از کل شرق‌شناسی را دفاع از هویت خویشتن می‌دانند.^۲

به هر صورت، دست کم در این مورد می‌توان به قطع گفت که هدف شرق‌شناسی در دوره نخست، که می‌توان آن را شرق‌شناسی پیوسته به مسیحیت نامید، چیزی نبود جز دفاع از فرهنگ و باورهای مسیحی حاکم آن روز و پاسداری از قدرت کلیسا. به عبارتی مخاطب این بررسیها، روشنفکران اروپایی بوده‌اند؛ آن هم در زمانی مشخص، با هدفی مشخص و شیوه‌ای معین که غایت خفته در پس آن، نه دست‌یابی به حقیقت صرف و پژوهشی علمی و عینیت‌گرا، بلکه دست‌یابی به سپری برای پاسداری از عقل و خرد و آرای اندیشمند اروپایی بوده است در برابر آرای دگراندیشان، و به‌ویژه آرای اسلامی، و باز داشتن وی از رفتن به راهی مخالف مسیحیت است.^۳

۲. پس از این مرحله که مطالعات شرق‌شناسی رنگ و بویی معطوف به درون داشت، دوره‌ای آغاز شد که می‌توان آن را شرق‌شناسی پیوسته به استعمار نامید؛ که طی آن، شرق‌شناسی چهره‌ای معطوف به بیرون به خود گرفت و در کنار گرایش مسیحی‌گرانه خود، رنگ و بویی سلطه‌مدارانه نیز پیدا کرد. از همان آغاز، پژوهشگران این عرصه سعی در ارائه تصویری دقیق از واقعیت سرزمینهای مورد مطالعه خویش به حکومتهای متبع خود کردند تا بدین ترتیب، بتوانند بر اساس آن تحلیلها با این جوامع برخورد کنند و بر آنان سلطه یابند و به غارت منابع آنان بپردازن.^۴

بررسی تاریخ اندیشه فرانسوی و آلمانی و انگلیسی در قرن نوزدهم، نزدیکی و پیوند آشکار میان ورود غرب به حوزه توسعه‌طلبی اقتصادی و جغرافیایی و ظهور نظریه‌های جامعه‌شناسی جدید را نمایان می‌سازد. بدین ترتیب، شاخه‌های جدید جامعه‌شناسی چیزی نخواهد بود جز دانشی از دانش‌های استعماری که بدون هیچ توجهی به منافع ملت‌های تحت حکومت در خدمت اهداف

۱. نصر محمد عارف، پیشین، ص ۱۱۷.

۲. همان، ص ۱۳۱ نیز نک: فؤاد زکریا، «نقد الاستشراف وازمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في النهج»، مجلة فکر للدراسات والابحاث، ش ۱۰، ۱۹۸۶، ص ۳۵-۴۷.

۳. نصر محمد عارف، پیشین، ص ۱۳۱ محمود شاکر، المتنبي رسالت في الطريق إلى ثقافتنا، قاهرة كتاب الهلال، اکتوبر، ۱۹۸۷، ص ۹۲.

۴. نصر محمد عارف، پیشین، ص ۱۱۹.

استعمارگرانه دولتهای استعماری است.^۱

در قرن بیستم نیز شرق‌شناسی از طریق دو ابزار و راهکار، در سلطهٔ غرب بر جهان نقش داشته است:

الف. استفاده از امکانات نوین معرفت و دانش و ابزارهای گسترش آن، از جمله مدارس و دانشگاهها و مطبوعات، برای بازسازی عقلانیت شرقیها و درآمیختن آن با فرهنگ غرب به گونه‌ای که عقلانیت شرقی، خود را همسان و شبیه عقلانیت (گفتمان) غربی حس کند و در رابه روی ارزشها و پایه‌های آن بگشاید.

ب. خروج برخی از شرق‌شناسان از چارچوب نظری علم و ورود آنها به حوزه‌های عملی که اهداف دولتهای اروپایی را در سلطه و نفوذ در کشورهای دیگر فراهم سازد.^۲ بدین ترتیب، این مطالعات در خدمت اهداف سیاسی قرار داشته و از چارچوبهای غیرعلمی نیز سود برده است و اگرچه به برخی نتایج مفید دست یافته، توانسته است قسمت مهمی از حقایق اجتماعی سرزمینهای شرقی را بشناساند. ولی این واقعیتها ابدأً رو به سوی اهداف علمی خاصی نداشته‌اند.^۳

بنابراین، شرق‌شناسی را می‌توان در چارچوب عام برخورد غرب و شرق، بازکاوی کرد که در این برخورد، پدیدهٔ شرق‌شناسی، گفتمانی است که غربیها پیرامون شرقیها و از جمله مسلمانان مطرح کرده‌اند.^۴

از این رو طبیعی می‌نماید که این گفتمان را برخی اندیشمندان شرقی مورد انتقاد قرار دهنند. البته لبّهٔ تیز این انتقادات تنها متوجه غربیان شرق‌شناس نیست و حتی رو به سوی غرب‌گرایانی که در پی عمل به دیدگاه‌های غربی و تطبیق آنها در مطالعات خویش هستند نیز دارد.^۵

برخی از منتقدان به صراحة، سخن از عدم صلاحیت شرق‌شناسان در سخن گفتن از اسلام رانده‌اند. زیرا به نظر آنان شرق‌شناسان هیچ کدام از معیارهای بی‌طرفی، که برای یک بررسی علمی لازم است، را دارا نیستند. تاریخ آنان شامل جنگهای صلیبی علیه مسلمانان و اتهامات آنان به پیامبر و ردة طبیعت الاهی وحی و جهل آنان در اطلاع از زبان عربی و نیز پشتیبانی از یهودیان علیه

۱. همان، ص ۱۳۲.

۲. احمد ابوزید، «الاستشراق و المستشرقون»، در مجلهٔ *عالم الفکر*، گویت، ویژهٔ: دراسات اسلامیة، ۱۹۸۴، ص ۸۶-۸۵.

۳. محمد محمد امیزان، *منهج البحث الاجتماعي، بين الوضعيية والمعاييرية*، هیرونندن، فیرجینیا، الولايات المتحدة الامريكية، ۱۹۹۱ / ۱۴۱۲، ص ۱۵۰.

۴. محمد ارکون و آخرون، *الاستشراق بين دعاته و معارضيه*، ترجمهٔ هاشم صالح. دارالساقی، بیروت، ۲۰۰۰، ص ۱۸۹.

۵. ارکون و آخرون، پیشین، ص ۷.

مسلمانان، بی طرفی آنان را خدشیدار کرده است.^۱

البته انتقاد از شرق‌شناسی و اعتراف به کاستیها و سوگیریهای خاص آن، به اندیشمندان شرقی محدود نبوده و حتی برخی از اندیشمندان و شرق‌شناسان غربی نیز به این راه رفته‌اند. ایوانز بریچارد بر آن است که شرق‌شناسی در خدمت حکومتهاي استعمارگر قرار داشته است. وی اشاره کرده است که اگر سیاست حکومتهاي استعمارگر آن است که از طریق رؤسا به حکومت خویش بر مستعمرات ادامه دهنده؛ بنابراین، بهتر آن بود که این رؤسا و کارویژه‌های آنان را در جامعه بشناسیم و از میزان قدرت و نوع امتیازاتی که از آن بهره‌مند هستند آگاه شویم؛ زیرا اگر هدف سیاست ما اداره یک سرزمین براساس قوانین و عادات سنتی آن است، بنابراین در آغاز باید از طبیعت این قوانین آگاه شویم.^۲

ماکسیم رودنسون^۳ نیز، که خود یکی از چهره‌های مطرح در زمینه شرق‌شناسی است، با اشاره به اعمال و نوشته‌های هارتمن و لئون کاتیانی در مورد خاستگاهها و ریشه‌های اسلام، دیدگاه آن دوراً دیدگاهی اقتصادمحور و تک عاملی می‌خواند که برای بررسی اسلام و تاریخ آن تنها به عامل اقتصاد نظر کرده‌اند. رودنسون با انتقاد به نظر آن دو، آن را تحت تأثیر آرای حاکم بر آن روزگار می‌داند. وی با اشاره به فعالیت‌ها و پژوهش‌های دیگر اندیشمندان نتایج آنان را فاجعه‌آمیز توصیف می‌کند.^۴

رودنسون، با انتقاد از نگرش اروپا محور شرق‌شناسان، نتیجه می‌گیرد شرق‌شناسی کلاسیک در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، از آموزه‌ها و افکار حاکم بر اروپای آن روزگار، مبنی بر اروپا مرکزی و ایدئالیسم، پیروی می‌کرده است.^۵

البته رودنسون با وجود بر شمردن این کاستیها، معتقد است که نمی‌توان چشم بر اهمیت بسیاری از اطلاعاتی که به آن دست یافته‌اند بست، و منکر انباشت اطلاعات مقید بسیاری شد. از دید رودنسون، ما اکنون به وسیله اطلاعات آنها به مطالبی دست یافته‌ایم که پژوهشگران آن زمان، دست نیافتنند.^۶

در درون جهان اسلام، می‌توان دو نقطه عطف اساسی را در نقد شرق‌شناسی دنبال کرد؛ یکی مربوط به مقاله «شرق‌شناسی در بحران» نوشته انور عبدالملک نویسنده مصری است که،

۱. همان، ص ۱۹۰، به نقل از جریده النور، ۱۰/۱۰/۱۹۸۲، ص ۱۰.

۲. ایوانز بریشارد، الانشو روپولوجیا الاجتماعیة، ترجمة احمد ابو زید، قاهره، ۱۹۸۰، ص ۱۶۲، به نقل از امزیان، ص ۱۴۹.

3. Maxime Rodinson

۴. ماکسیم رودنسون، الدراسات العربية والاسلامية في أوروبا، ذرا رکون و دیگران، ص ۴۸.

۵. همان، ص ۵۰-۵۹.

۶. همان، ص ۵۱.

در فرانسه، در سال ۱۹۶۳ به چاپ رسید و دوم، کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید چاپ ۱۹۷۸ بود.^۱ از دید انور عبدالملک، نگرش جهانگردان اروپایی و مبشران مسیحی به اسلام که از منابع مهم شرق‌شناسی است، سخت کینه توزانه، دروغ، ساختگی و تحریف شده و علیه باورهای اسلام است.^۲ انور عبدالملک، در انتقادهای خویش از مطالعات شرق‌شناسی، ریزبینانه به این مسئله پرداخته است که شرق‌شناسان به اندازه کافی به تاریخ معاصر ملت‌های «شرقی» نپرداخته‌اند. از دید عبدالملک، علت این کار، فرار شرق‌شناسان از پژوهش در زمینه تاریخ جدید شرق است. زیرا این دوره به علت همراه شدن با استعمارگری، همواره شاهد وجود واقعیتی به نام دشمنی با غرب و غربیان در میان این ملت‌ها بوده است.^۳

نکته حائز اهمیت دیگر این است که بیشتر شرق‌شناسان سده هجدهم و نوزدهم و حتی بیستم کارمندان وزارت امور خارجه دولتهای متبع خویش در سرزمینهای استعمارشده بودند؛ از جمله می‌توان به شرق‌شناس معروف فرانسوی، ارنست رنان اشاره کرد که برنامه ریز استعمارگران فرانسوی به شمار می‌رفت.^۴

در راستای انتقاداتی که به شرق‌شناسی وارد است می‌توان به پایه‌های اشاره کرد که شرق‌شناسی بر آنها قرار گرفته است، از جمله این پایه‌های است:

نگرش به مسیحیت اروپایی به عنوان هنجار و معیاری برای ارزیابی دیگر ادیان، به گونه‌ای که اگر این ادیان با مقوله‌های اصلی در آین مسیحیت هماهنگ نباشند، رد می‌شوند و معیار پذیرش این ادیان، انطباق آنها با مسیحیت رایج در اروپا است.

۲. بررسی جوامع «شرقی» و ارزیابی این جوامع بر اساس معیارها و هنجارهای متضادی که از تجارب اروپایی گردآمده است.

۳. نگرش نژادگرایانه، که بشریت را به دو دسته «ما» و «دیگران» تقسیم و ملت‌های جهان را با اطلاق نژادهای والا و نژادهای پست جدا می‌کند. بدین ترتیب، شرق‌شناسان به بیان ویژگیهای اروپاییان تمدن‌ساز و صاحبان ابتکار و بررسی ویژگیهای سامیان سطحی‌اندیش و آرای آنان می‌پردازنند.

۴. تجربه اروپا را الگوی هنجاری و معیار تحول بشری انگاشتن و نگرش به تاریخ کل جهان

۱. همان، ص ۷؛ نیز نک انور عبدالملک، الاستشراق فی ازمة، الفکر العربي، مارس ۱۹۸۳، ش ۳۱، ص

۲. ۱۰۶-۷۰. ادوارد سعید، الاستشراق، ترجمه کمال ابو دیهت، بیروت، ۱۹۸۱.

۳. انور عبدالملک، پیشین، ص ۷۷ و ۷۶.

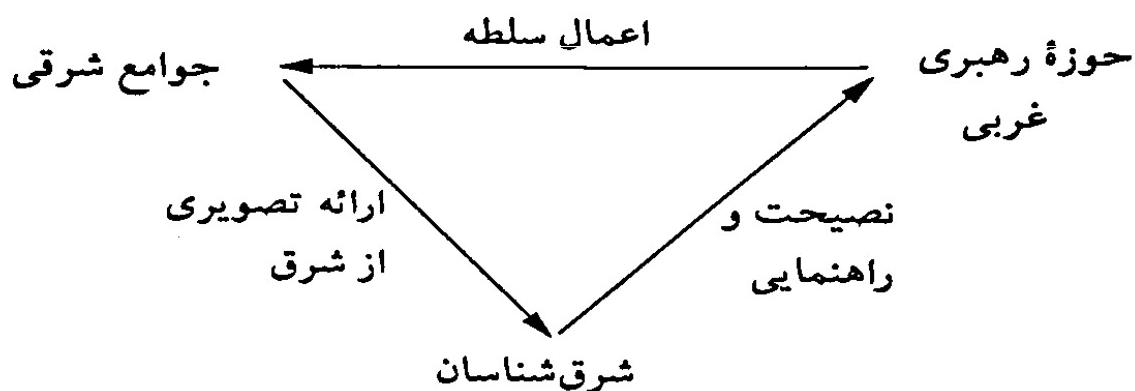
۴. همان، جامای مختلف؛ نیز نک: محمد ارکون و آخرون، پیشین، ص ۳۶.

۵. احمد سایلو فشن، پیشین، ص ۱۲۴.

بر اساس تاریخ اروپا و از دریچه آن.

۵. ساده‌نگری مبالغه‌آمیز و متناقض در نگرش به شرق؛ به گونه‌ای که هر آنچه جز اروپا بود، در زمرة شرق انگاشته شد و هویت همانندی به آنان داده شد و بر همه آن مجموعه‌های گوناگون نام «شرق» اطلاق گردید.^۱

در یک جمع بندی می‌توان پیوند شرق شناسان و استعمار و خدمت آنان به دولتهای استعمارگر را همچون آلن روسيون به شکل صفحه بعد نشان داد:



بدین ترتیب، شرق‌شناسان با مطالعه جوابع شرقی، تصویری از آن ارائه می‌دهند و سپس بر اساس این تصویر به دست آمد، به حوزه رهبری دولتهای استعمارگر، راهنماییها و نصایحی می‌کنند تا حوزه رهبری، سلطه و حکومت خود را بر جوابع شرقی ادامه دهند.

شرق‌شناسی نوین نیز حتی اگر بکوشد، تصویری واقع‌گرایانه از ملتها و جوابع شرقی ارائه دهد، باز در پس ارائه چنین تصویری، خدمت به کشورهای استعمارگر است.

از این رو، شرق‌شناسی اکنون در جایگاهی قرار گرفته است که اگر پژوهشگری بخواهد از شرق و درباره آن بنویسد یا بیندیشد، نمی‌تواند از دیوارها و موانعی بگذرد که بر سر راه فهم شرق قرار داده شده است. به بیان دیگر، شرق اکنون، به دلیل وجود شرق‌شناسی، نمی‌تواند موضوعی آزاد برای پژوهشی عینیت‌گرا و بی‌طرف باشد. این نکته بدان معنا نیست که تنها شرق‌شناسی و دست‌اندرکاران آن یعنی شرق‌شناسان هستند که به پژوهش در باب شرق مشغول‌اند، بلکه به آن معناست که شرق‌شناسی شبکه‌ای از منافع کلی و عام را به وجود می‌آورد که در هر جایگاهی که این هستی عجیب و خارق‌العاده، یعنی شرق، مورد بررسی قرار می‌گیرد، حاضر است و تأثیرگذار خواهد بود.^۲

۱. نصر محمد عارف، پیشین، ص ۱۲۱-۱۲۵.

۲. ادوارد سعید، پیشین، ص ۳۹.

۳. صهیونیسم

واژه صهیونیسم در بین طرفهای درگیر، با معانی و مفاهیم مختلف و متضادی به کار می‌رود در حالی‌که، صهیونیستها آن را صفتی مثبت که بیانگر هویت و اهدافشان است به کار می‌برند؛ مخالفان آنها این واژه را صفتی کاملاً منفی می‌دانند که علاوه بر هویت و اهداف منفی آنها، تاریخ پراز ظلم و ستم آنان را بر جهان اسلام، و به‌ویژه بر ملت مظلوم فلسطین، به ذهن می‌آورد.^۱ نویسنده مقاله «یهودیت و صهیونیسم»^۲ که خود از صهیونیستهای متعصب است در مورد واژه صهیونیسم می‌گوید: «هرزل^۳، (پس از نگارش کتاب دولت یهود و انتشار مجله هفتگی دنیا در سال ۱۸۸۷) تمام تلاشها و استعدادهای سازمانی خود را بر آن معطوف ساخت تا جلسه‌ای بین نمایندگان گروههای صهیونیستی تشکیل دهد. ناثان بیربنائوم^۴ نام «صهیونیسم» را بر این جنبش اطلاق کرد. وی از این واژه برای اولین بار، در ۱۸۹۰، در روزنامه خود با عنوان خود رهایی استفاده کرد.» اما پس از اولین کنگره صهیونیسم در ۱۸۹۷، که در شهر بال در سوئیس برگزار گردید، صهیونیسم این‌گونه تعریف شد: «دعوتی که سازمان صهیونیسم روی آن تبلیغ می‌کرد و تلاشها بی که این سازمان در این جهت مبدول می‌داشت. طبق این تعریف، صهیونیست کسی است که به برنامه کنگره «بال» ایمان دارد.» عبدالوهاب المسیری در کتاب صهیونیسم، در توضیح این پدیده، از اواخر قرن شانزدهم تا آغاز قرن هجدهم را «صهیونیسم دینی غیریهودی با زمینه مسیحی» و از اوایل قرن هجدهم تا اوایل قرن نوزدهم را «صهیونیسم فرهنگی غیریهودی» با زمینه لائیک، رماناتیک و ارگانیک و غیره اطلاق کرده است.^۵

به طور کلی سه دیدگاه در تبیین پدیده صهیونیسم مطرح است:

۱. ایجاد گسل صهیونیستی و ضداسلامی در قلب جغرافیای سیاسی جهان اسلام، فلسطین، که از ابتدای تاریخ اسلام تاکنون پیوستگی جغرافیایی و سیاسی سرزمینهای اسلامی در ملتقاوی سه قاره

۱. محمد کریمی، پشت نقاب صلح، تهران، کیهان، ۱۳۷۹، ص ۷.

2. Haiko Haumann, *Judaism and zionism, The First Zionist Congress in 1897*, Basel, 1997, pp. 11-12.

۳. تودور هرزل که در مجارستان به دنیا آمد و بعدها به وین نقل مکان کرد؛ پس از مدتی سعی و تلاش، نام خود را به عنوان یکی از بنیان‌گذاران اصلی سازمان و جنبش صهیونیسم در تاریخ ثبت کرد. او در سال ۱۸۹۶ کتاب دولت یهود را خطاب به رؤسای کشورها تألیف کرد. راه حلی که او در این کتاب مطرح کرده بود، مبنای نظری و چارچوب سازمانی حرکت صهیونیسم است.

4. Nathan Birnbaum (1937-1964)

۵. عبدالوهاب محمد المسیری، صهیونیسم، ترجمه لواه رو دباری، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴، مقدمه ص ۱۷-۱.

آسیا، افریقا و اروپا محسوب می‌شده است

۲. انتقال بحران تاریخی مسیحیت - یهود اروپا (که موجب قتل عامه‌ای متعدد یهودیان و طرح اتهامات نژادپرستی و مواردی از این قبیل شده بود) به جهان اسلام و تبدیل آن به بحران اسلام - یهود در فلسطین. این طرح در نهایت زیرکی اجرا شد و بدان پایه اهمیت داشت که در یک جمله می‌توان آن را معامله‌ای تاریخی دانست که بخشی از آن تبرئه یهود از اقدام به قتل عیسی مسیح طیلا بود.

۳. تحقق تدریجی آرمان موهوم یهودیان نژادپرست و افراطی در بریایی حکومت یهودیان در فلسطین^۱

قدرت‌های استعمارگر غربی از یک طرف به برکت فناوری پیشرفته بر جهان اسلام سیطره‌ای سراسری برقرار کردند و از سوی دیگر، به مدد هجوم فرهنگی موجب استحاله معنوی و تضعیف اعتقاد و سست شدن ریشه باورهای دینی مسلمانان شدند و سرانجام با به وجود آوردن صهیونیسم، جنگی فرسایشی را - که ممکن است سالهای طولانی ادامه یابد - بر مسلمانان تحمیل کردند، که طی بیش از نیم قرن سرمایه‌های عظیمی از مسلمانان را بلعیده است. در نظری کلی، اگر در یک مورد مخالفان قدیم و معارضان جدید پاپ با پیروان واتیکان در عمل اتفاق نظر نشان دادند، آن اشغال فلسطین به دست صهیونیستها بود. البته مسیحیان شرق، خاورمیانه و کشورهای عرب از این قاعده مستثنی نبودند. بر این اساس، می‌توان گفت که مسیحیت چنین تجویزی نکرده است؛ بلکه صلیبی‌گری غربی، متأثر از فرهنگ گلادیاتوری رومی عامل اساسی این تفکر صلیبی است که نبردهای سهمناک قرون ۷-۱۳ / ۵-۱۱ ق. م را به نیابت از قیصرهای رومی به راه انداخته بودند نه مسیحیان نسطوری، فلسطینی و سوری. آنچه امروز غربیها به نام مسیحیت ارائه می‌کنند، فرهنگ زورمدارانه روم قدیم است که لعابی از مسیحیت را بر خود دارد. آنها که روزی می‌خواستند عیسی مسیح طیلا را به صلیب بکشند^۲ و صلیب را برای مصلوب کردن آن حضرت به دوش کشیدند، در جنگهای صلیبی، به خون خواهی آن وجود بزرگوار با همان نشان صلیب، بر روی مسلمانان شمشیر کشیدند، که هر دوی این اقدامات در یک جهت بود؛ در جهت کلیت تاریخ و تقابل غرب و شرق. شرقی که همواره خورشید وحی از آن بر تافته و بر غرب تابیده است.^۳

۱. علی اکبر ولایتی، ایران و مسئله فلسطین بر اساس اسناد وزارت امور خارجه (۱۹۳۷-۱۸۹۷) / ۱۳۱۷-۱۳۱۵ ق)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۴.

۲. به تعبیر قرآن کریم «... و ما قتلُهُ و ما حَتَّبْهُ ولكن شَيْءٌ لَهُمْ...»، (نساء، ۱۵۷).

۳. علی اکبر ولایتی، پیشین، ص ۷-۱۵.

شكل‌گیری حکومت صهیونیستها در خاورمیانه همزمان با دوران ضعف دولتهای مسلمانان، به‌ویژه افول امپراتوری عثمانی از سده هجدهم، بود. ماجرای اشغال فلسطین خنجری بر پهلوی جهان اسلام بود؛ سه جنگ خانمان برانداز را بر مسلمانان تحمیل کرد و میلیونها فلسطینی را به خاک سیاه نشانید و سایه شوم صهیونیستها را تثبیت کرد. بخشهای آباد اردن، سوریه، لبنان به اشغال وارثان بن گوریون درآمد و بخشهای بیشتری از خاک همسایگان فلسطین به اشغال رژیم اشغالگر قدس درآمد. اگر کشورهای مسلمان در پی آزادی سرزمینهای اسلامی برآیند، سیاسیون و تبلیغاتچیهای غربی برچسب حمایت از تروریسم را به آنها می‌زنند، اما عاملان قتل عامهای دیر یاسین، کفر قاسم، حرم ابراهیم علیله، غانا و... نه تنها تقبیح نمی‌شوند بلکه به عنوان منادیان دموکراسی و حقوق بشر غربی مورد حمایت و تمجید قرار می‌گیرند و فریادهای دلخراش فلسطینیان نیز در سازمان ملل متحد با وتوی قدرتهای حامی صهیونیسم مواجه می‌گردید.^۱

به طور کلی نفس اصول صهیونیسم همانا ساختن نه فقط یک مذهب، بلکه یک ملت و یک دولت از یهودیت است و می‌کوشد تا تمام یهودیان دنیا را با توسل به جنگهای توسعه‌طلبانه، در سرزمین موعود یعنی «اسرائیل بزرگ» گردهم آورد. داوید تریچ^۲، یکی از دوستان و مشاوران تئودور هرتزل، در نامه‌ای به وی، در تاریخ ۲۹ اکتبر ۱۸۹۹، می‌نویسد: «می‌خواهم به شما تذکر دهم که قبل از اینکه خیلی دیر شده باشد هر از چندگاه به برنامه «فلسطین بزرگ» («اسرائیل بزرگ») مراجعه کنید. برنامه کنفرانس بال باید شامل واژه «فلسطین بزرگ»، («اسرائیل بزرگ») یا واژه فلسطین و سرزمینهای مجاور» باشد و گرنه بی‌معنا است؛ چه، شما نخواهید توانست ده میلیون یهودی را در سرزمینی به مساحت ۲۵۰۰ کیلومتر مربع بپذیرید.^۳

موشه دایان در ماه اوت ۱۹۶۷ گفته است:

«اگر تورات مال ماست و اگر خود را قوم تورات می‌دانیم، پس باید سرزمینهای توراتی، سرزمینهای داوران و ریش‌سفیدان را نیز در اختیار داشته باشیم.»
از ورای چنین اصولی مسلمان‌مرزها «کش آمدنی» می‌شوند:
بن گوریون در جایی دیگر به صراحة می‌گوید:

«مسئله ما حفظ وضع موجود نیست. وخليفة ماست که دولتی متحرک در جهت توسعه هرچه

۱. دولت امریکا از بد و تأسیس سازمان ملل تاکنون تعداد چشم‌گیری از قطعنامه‌های شورای امنیت را که بر ضد اقدامات تجاوزکارانه رژیم اشغالگر قدس تهیه شده بود، و توکرده است؛ همچنین نک: علی‌اکبر ولایتی، پیشین، ص ۷.

۲. David Triestsch

۳. به نقل از: اسکار. سک. آ. داینو ویچ، طرح یهودیان قبرس، نیویورک، انتشارات هرتزل، ۱۹۶۲، ص ۱۱۷

بیشتر ایجاد کنیم.»^۱

از این رو تحقق این امر، از دیدگاه رهبران صهیونیستی، به فراهم شدن دو عنصر بستگی داشت:

۱. ادامه دریافت کمکهای سیاسی، اقتصادی و نظامی از کشورهای امپریالیستی به ویژه امریکا؛
۲. حفظ برتری تکنولوژیک قابل توجه به نفع موجودیت اسرائیل در مقابل کل کشورهای عربی و جهان اسلام (کمیت عربی در مقابل کیفیت صهیونیستی)، از طریق برخوردار بودن از یک قدرت بازدارنده نظامی و اقتصادی و قادر به تحمل تسليیم بر اعراب، و قبولاندن به اعراب که هرگونه درگیری با اسرائیل منتهی به شکست عرب می‌شود.^۲ بودجه دفاعی رژیم صهیونیستی در ۱۹۹۵ حدود ۸/۳ میلیارد دلار (۱۰/۳٪ تولید سرانه ملی) بود و در این حال، مساعدتهای نظامی امریکا ۱/۸ میلیارد دلار و کمکهای اقتصادی آن ۱/۲ میلیارد دلار بوده است و این نشانگر توان بالای نظامی اسرائیل با توجه به مساحت کوچک و جمعیت ۵/۲ میلیون نفری با ۸۲٪ یهودی است. در مورد ذخیره هسته‌ای این رژیم اختلاف نظر وجود دارد و منابع مختلف آن را میان ۲۰۰ تا ۲۰۰ کلاهک هسته‌ای ذکر می‌کنند. این رژیم از سال ۱۹۶۷ از امضای کردن پیمان منع سلاحهای هسته‌ای طفره رفته و بازرسی بین‌المللی را نپذیرفته است.^۳

دامن زدن به فرقه‌گرایی و تقسیم میهن عربی براساس آن، به صهیونیسم امکان می‌دهد هدفها و مطامع توسعه طلبانه خود را تحقق بخشد. صهیونیسم، به مثابه ابزار امپریالیسم جهانی، در جهان اسلام می‌کوشد تا با سیاست «تفرقه‌بینداز و حکومت کن» جنبش‌های اسلامی و عربی را درهم بکوبد. این موضوع در نوشه‌های نظریه پردازان و نویسندهای صهیونیست به وضوح منعکس شده است، مثلاً اریبه اورنشتاين^۴ می‌گوید:

«برخلاف شعار وحدت عربی که اعراب مطرح می‌کنند، من معتقد به از هم پاشیدگی تا مدتی دیگر و ظهور طوایف نژادی و جغرافیایی از قبیل لبنان مسیحی و منعلقه اکراد در شمال عراق و کوهستان دروزیها و کشور اسرائیل هستم که در نهایت نیز به این تجمع هلال خصیب که به رهبری اسرائیل خواهد بود، خواهد پیوست....»^۵

-
۱. روزه گارودی، پرونده اسرائیل و صهیونیسم سیاسی، ترجمه نسرین خَکَسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۳.
 ۲. مؤسسه الارض (ویژه مطالعات فلسطینی)، استراتژی صهیونیسم در منطقه، انتشارات بین‌السلل اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۷-۲۷۵.
 ۳. محمد زهیر دیاب، «سازمان نظامی»، سیاست و حکومت رژیم صهیونیستی، مرکز مطالعات و تحقیقات اندیشه‌سازان نور، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۱، ۲۴۴.
- Ornichtain

۴. مؤسسه الارض (ویژه مطالعات فلسطین)، پیشین، ص ۱۸۶-۱۸۱.

دیوید کاما، نویسنده صهیونیست، در کتاب خود کشمکش، چرا؟ و تاکی؟ می‌نویسد: «محور پیشنهاد مریوط به حل مشکل خاورمیانه بر این اساس متکی است که میهن عربی موجود در شرق اسرائیل باید دو قسمت شود: سوریه و لبنان در قسمت شمالی، و عراق و اردن و سعودی و فلسطین (در صورت تأسیس) و دیگر کشورهای عربی در قسمت جنوبی. در وسط، این دو بخش به وسیله یک نوار وسیع ارضی، که نیروهای غیرعرب در آن مستقر می‌شوند، از هم جدا شوند و در این نوار به ترتیب از غرب به شرق، کشورهای اسرائیل، دروزی، و کردی به وجود می‌آیند که اسرائیل با تمرکز بر جبل الدروز در جنوب سوریه حضور می‌یابد. اما کشور کردی که یک ایالت مستقل آشوری ضمیمه آن خواهد بود، در شرق سوریه و شمال عراق به وجود می‌آید و از آنجا زمینه کمک به لبنان، که با جذب مسیحیان موجود در سوریه کشوری با اکثریت مسیحی خواهد شد، فراهم می‌شود. سرانجام اسرائیل با این کشورها پیمان خواهد بست تا از بار استعماری اعراب رهایی یابند و این کشورها خواهند توانست پایتختهای کشورهای عربی را تهدید کنند.»^۱

متعاقب طرح ناعادلانه تقسیم فلسطین، اسرائیل رسماً در ۱۹۴۸ موجودیت یافت و با افزایش مناقشات بین اعراب و اسرائیل چهار جنگ بین آنها در سالهای ۱۹۴۸، ۱۹۵۶، ۱۹۶۷، ۱۹۷۳ اتفاق افتاد که یکی از نتایج مهم جنگ ۱۹۶۷ اسلامی شدن مسئله فلسطین و اسرائیل بود، زیرا در این جنگ اسرائیل بخشهایی از نواحی کشورهای هم‌جوار (اردن، سوریه، مصر) را اشغال کرد. از این زمان به بعد، کشورهای اسلامی در این قضیه ذینفع شدند و جنگ ۱۹۷۳ دقیقاً به همین منظور صورت گرفت. بحران انرژی در سال ۱۹۷۳ سبب توجه بیشتر جهانیان به حل مسئله اعراب و اسرائیل شد و از آن زمان به بعد طرحهای متعدد و کنفرانس‌های صلح به منظور حل مناقشه اعراب و اسرائیل برگزار شده است ولی این اقدامات به سبب روحیه خصومت‌طلب و تجاوز‌کارانه اسرائیل هیچ گونه دستاوردی برای ملت فلسطین به همراه نداشته است. طرح ایگال آلن در ۱۹۶۷، طرح شیمون پرز در ۱۹۷۲، قرارداد کمپ دیوید در ۱۹۷۸، طرح صلح فهد در ۱۹۸۱، طرح صلح ریگان در ۱۹۸۲، طرح اسحاق شامیر در ۱۹۸۹، کنفرانس صلح مادرید در ۱۹۹۱ و چندین طرح دیگر همگی با شکست مواجه شدند.^۲ رژیم اسرائیل به خاطر ماهیت تشکیل‌دهنده‌اش (صهیونیسم سیاسی) و هویتش (تداوی غصبهای جنگها) در توسعه دائمی است و پس از هر تجاوز به یک «فضای حیاتی قابل زیست» جدید چشم

۱. همان، ص ۱۹۰-۱۸۸؛ همچنین نک: روکاچ، لیویا، تروریسم مقدس اسرائیل، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، کیهان، ۱۳۶۵، ص ۷۶-۶۸.

۲. سیامک کاکایی «تأثیر طرح نظم نوین جهانی بر صلح اعراب و اسرائیل»، سلسله مقالات خاورمیانه‌شناسی، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، فروردین ۱۳۷۵، ص ۲۰-۱۴.

طبع می‌دوزد. بنابراین، نمی‌توان اعتبار این قراردادها و مرزهای «قابل اتساع و کش‌آمدنی» را به رسمیت شناخت. در حقیقت، مثلث قدرتی که امروزه سیاست صهیونیستی اسرائیل را می‌چرخاند، مثلث جنایتکاران جنگی است؛ قبل از همه، بگین که بن گوریون وی را «هیتلری حقیقی» خطاب می‌کند. ژنرال آریل شارون، قعده لبان، باسابقه جلادانه و اسحاق شامیر با گذشته‌ای مملو از نژادپرستی.^۱ پدیده توسعه طلبی رژیم صهیونیستی در منطقه حساس خاورمیانه سبب صرف مبالغ هنگفتی در بودجه نظامی و تسليحاتی کشورهای اسلامی شده است و افزایش هزینه صرف شده در امور نظامی احتمال بروز درگیریهای شدید در منطقه را به نحو محسوسی بالا می‌برد. قدرت ویرانگری زرادخانه‌های رژیم صهیونیستی نیز منطقه را هرچه بیشتر دستخوش بحران کرده است. از این رو، برخی از دولتها خاورمیانه عمدت ترین خریداران سلاح در جهان محسوب می‌شوند. مثلًا در ۱۹۹۵ عربستان با پرداخت ۸/۱ میلیارد دلار، مصر با پرداخت ۱/۹ میلیارد دلار و کویت با پرداخت یک میلیارد دلار در صدر فهرست خریداران فرار داشتند. البته پس از حادثه یازدهم سپتامبر و حضور نیروهای بیگانه در منطقه، به بهانه مبارزه با تروریسم و تحرکات اخیر رژیم صهیونیستی، منطقه خاورمیانه بار دیگر دستخوش بحران و نظامیگری فزاینده شده است.^۲

رژیم صهیونیستی با تلاش وسیع برای تسخیر وسائل ارتباط جمعی موفق شده است بسیاری از خبرگزاریهای معروف جهان و شبکه‌های نامدار تلویزیون بین‌المللی را در اختیار گیرد و این، در قرن و زمانه‌ای که به «عصر ارتباطات» شهرت یافته و دهکده کوچک جهانی شکل گرفته از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تسخیر وسائل ارتباط جمعی برای جهت‌دهی به اذهان و محیط فرهنگی و به طور کلی هجوم فرهنگی علیه اسلام و مسلمانان صورت پذیرفته است.^۳

با این همه بیداری اسلامی به عنوان اساسی‌ترین منبع قدرت سیاسی کشورهای اسلامی در حال شکل گرفتن است. مسلمانان با تکیه بر هویت و فرهنگ اسلامی در صدد احیای آرمانهای جاویدان خویش هستند. وجود هویت اسلامی جنبش‌هایی مانند جنبش انقلابی حزب الله، حماس، جهاد اسلامی و مقاومت علیه دشمن صهیونیستی، و سایر جنبش‌های اسلامی در جهان اسلام مؤید این

۱. روزه گارودی، پیشین، ص ۱۷۰-۱۵۷.

۲. جهانگیر معینی علمداری، «ملاحظاتی درباره طرح نظم امنیتی جدید در خاورمیانه»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، س ۴، ش ۸، زمستان ۱۳۸۰، ص ۶۳-۶۸، همچنین نک: بیژن اسدی، «حادثه ۱۱ سپتامبر و آثار آن بر موقعیت سیاسی خلیج فارس»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، س ۹، ش ۳، پاییز ۱۳۸۱، ص ۵۲-۴۶.

۳. محمدعلی ابطحی، «بررسی ابعاد تهاجم فرهنگی صهیونیستی به جهان اسلام و عرب»، راهبرد، ش ۵، زمستان ۱۳۷۳، ص ۴۶۰؛ فواد بن سید عبدالرحمان رفاعی، «نفوذ صهیونیسم بر رسانه‌های خبری و سازمانهای بین‌المللی»، ترجمه حسین سروقامت، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۷۵.

حقیقت است. تمدن و سابقه مسلمانان در ساخت بنای جامعه جهانی و تاریخ این تمدن در اروپا و آسیا و شمال افریقا به حدی کامل و همه‌جانبه است که کمتر فرهنگ و تمدنی با چنین استواری در تاریخ وجود داشته است. اتکا به این فرهنگ و تمدن سرمایه بزرگی است که می‌تواند اعتماد به نفس مذهبی و ملی جهان اسلام را تقویت کند و آن را در برابر رسوخ فرهنگ بی‌هویت صهیونیستی مصون سازد.^۱ از سوی دیگر، رژیم اسرائیل به «جامعه‌ای سرگشته» تبدیل شده است. محور اصلی ناپایداری در جامعه اسرائیل عدم اجماع ایشان بر الگوی واحدی از هویت ملی است. این جامعه، با انبوهای از تعارضها، تنها توانسته است در جریان سرمایه و حمایت سیاسی خارجی کلیت خود را حفظ کند در حالی که، جامعه در حالتی متزلزل قرار دارد. شکل پیچیده و ناپیدایی از نژادگرایی حتی در درون جامعه یهودی در جریان است که با توجه به سایر گونه‌های آشکار تبعیض، منجر به بروز تزلزل در مبانی این جامعه شده است.^۲

جایی که اصلی‌ترین انگیزه استعمار غرب در هجوم به کشورهای اسلامی از مبنای اعتقادی و دینی مردم آن نشئت می‌گیرد، در مقابل، باید جهان اسلام با بازگشت به اسلام و تمدن و هویت اسلامی خویش و اسلامی کردن مبارزه با صهیونیسم، به جای عربی تلقی نمودن آن، به مقابله با صهیونیسم و استکبار جهانی پردازد.^۳

پرسش‌ها

۱. مراحل مطالعات شرق‌شناسی را بیان کنید؟
۲. انتقادهای وارد بر شرق‌شناسی را به اختصار بیان کنید؟
۳. شرق‌شناسی چیست و به مطالعه چه حوزه‌ای می‌پردازد؟
۴. اهداف استعمار غرب از مهاجرت و اسکان یهودیان در سرزمین فلسطین چه بوده است؟
۵. نقش صهیونیسم به عنوان یکی از موانع اصلی توسعه جهان اسلام چیست؟
۶. تأثیر استعمار کهنه را در اقتصاد و سیاست کشورهای مستعمره بررسی کنید.
۷. منظور از وضعیت «نیمه‌استعماری» چیست؟ این وضعیت در ایران چگونه به وجود آمد؟

۱. محمدعلی ابطحی، پیشین، ص ۶۹-۷۲.

۲. اصغر افتخاری، «ابعاد اجتماعی برنامه امنیتی اسرائیل: دستور کاری برای قرن بیست و یکم»، فصلنامه مطالعات امنیتی، س ۴، ش ۳، پاییز ۱۳۸۲، ص ۶۶-۸.

۳. نک: «بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شرکت‌کنندگان در همایش جهان اسلام»، گفت‌وگو، س ۱۷، ش ۱۷۷، بهمن ۱۳۸۲، ص ۱۸-۱۴.

۸. معانی لغوی و اصلی استعمار را توضیح و نظریه‌های مختلف در مورد علل پیدایش استعمار را بیان کنید.

۹. نحوه عملکرد صندوق بین‌المللی پول، شرکتهای فرامیتی در کشورهای جهان سوم را توضیح دهید.

۱۰. جهانی شدن چیست و دارای چه پیامدهایی برای کشورهای جهان سوم است؟

فعالیت‌های علمی

۱. فصل «رابطه علوم اجتماعی و استعمار» از کتاب روش پژوهش اجتماعی از هنجارگرایی تا اثبات‌گرایی نوشته محمد محمد امزيان، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵، را خلاصه کرده، به بحث و گفت‌وگو بگذارید.

۲. به انتخاب خود آثار و افکار یک مستشرق در حوزه تاریخ اسلام و مطالعات اسلامی را مورد نقد و بررسی قرار دهید.

۳. مقاله‌ای در مورد «نژادپرستی صهیونیسم» تهیه و به صورت کنفرانس ارائه کنید.

۴. در مورد عوامل مؤثر در پیدایش، رشد و توسعه استعمار، تحقیقی به عمل آورید و در کلاس درس ارائه دهید.

۵. در زمینه جهانی شدن مقالات و کتب بسیاری وجود دارد. با دوستان خود گروهی را تشکیل دهید و هر کدام به مطالعه تعدادی از این مقالات و کتب بپردازید؛ سپس در کلاس درس در مورد جهانی شدن و ماهیت آن به بحث بپردازید.

۶. درآمد برخی از سازمانها و شرکتهای فرامیتی را با درآمد ناخالص ملی کشورها مقایسه کنید و درباره آن بحث کنید.

۷. در مورد استعمار انگلیس در ایران مقاله‌ای تهیه و در کلاس درس ارائه کنید.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. ارکون، محمد، و دیگران، الاستشراف بین دعاته و معارضيه، ترجمه هاشم صالح (از فرانسه به عربی)، بیروت، دارالساقی، ۲۰۰۰.

۲. دسوقی شتا، محمد، سیر تاریخی استشراف، ترجمه محمود افتخارزاده، تهران، ۱۳۸۱.

۳. سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.

۴. احمدی، حمید، ریشه‌های بحران در خاورمیانه، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۹.

۵. جکسون، رابت، و گنورگ سورنسون، درآمدی بر روابط بین‌الملل، ترجمه مهدی ذاکریان،

- تهران، نشر میزان، ۱۳۸۳.
۶. خطیبی، عذرای، یک پیمانه آب، یک پیمانه خون، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸.
۷. رجایی، فرهنگ، پدیده جهانی شدن، وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۹.
۸. زیبا کلام، صادق، ما چگونه ما شدیم، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۶.
۹. عبدالسلام عقل، کتاب سیاه، جنایات اسرائیل در قرن یستم، معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۰. کیالی، عبدالوهاب، تاریخ نوین فلسطین، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۱. گارودی، روزه، اسطوره‌های بنیانگذار سیاست اسرائیل، ترجمه حمید رضا آثیر - حمید رضا شیخی، مشهد، انتشارات گوهرشاد، ۱۳۷۷.
۱۲. لایپدوس، ایراام، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه محمود رمضانزاده، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶.

بخش دهم

بیداری اسلامی

۱. بیداری اسلامی در جهان عرب

اعراب، چون ایرانیان، از زمانی که با دولتهای اروپایی آشنا شدند، به عمق عقب‌ماندگی خود و توسعه و پیشرفت اروپاییها پی بردن. تاکنون راه حل‌های متعددی برای جبران این عقب‌ماندگی ارائه شده است که یکی از آنها بازگشت به اسلام به مثابه دین و تمدن است.^۱ براساس نوع پاسخهای داده شده به علل عقب‌ماندگی، آنها را به چهار گرایش تقسیم می‌کنیم. تذکر این نکته ضروری است که این تقسیم‌بندی پاسخهایی است که در گفتمان بیداری اسلامی از سوی اندیشمندان عرب مطرح شده و نتیجتاً ناسیونالیسم، سوسیالیسم و ایدئولوژیها ای از این قبیل را پوشش نمی‌دهد. این گرایشهای عبارت‌اند از: الف) تمدن‌گرا - عرب‌گرا؛ ب) تمدن‌گرا - اسلام‌گرا؛ ج) اسلام‌گرایی سنتی؛ د) اصول‌گرایی اسلامی.

براساس تقسیم‌بندی فوق، طهطاوی و خیرالدین تونسی^۲ از اندیشمندان عمدۀ گرایش اول؛ سید جمال الدین اسدآبادی و تا حدودی محمد عبده از متفکران گرایش دوم؛ رشید رضا از سخن‌گویان اصلی گرایش سوم؛ حسن البنا و سید قطب و اخوان المسلمين از فعالان گرایش چهارم‌اند.

به لحاظ تاریخی، هر چه به زمان حاضر نزدیک می‌شویم، گرایشهای اسلامی اصول‌گرا بر دیگر جریانهای فکری غالب شده، آنها را به حاشیه می‌راند؛ جهت‌گیری ضدغربی آن تشدید می‌شود، ویژگی مبارزه‌جویانه آن آشکارتر می‌شود، و از دولتهای حاکم در جوامع اسلامی فاصله می‌گیرد، اندیشه‌های سلفیه در آنها قوت گرفته و از یک حرکت فکری به یک جنبش توده‌ای و سیاسی تبدیل می‌شود. در جریان این تحولات مستله مهم، شکست اندیشه‌های قبلی است که موجب شکل‌گیری

۱. نک: محمد عماره، «الاسلام و القومية العربية و العلمانية»، قضایا عربية، السنة ۷، (ایار (مايو) ۱۹۸۰)، العدد ۵، ص ۶۹.

۲. به نقل از: فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸.

اندیشه‌های اصول‌گرا شده است.

الف) گرایش تمدن‌گرا - عرب‌گرا. اولین موج بیداری اسلامی نوگرا از طهطاوی در مصر و خیرالدین پاشا تونسی در تونس آغاز می‌شود. طهطاوی اندیشه خود را بر این محور استوار می‌کند که مسلمانان برای ترقی چاره‌ای جز دست‌یابی به علم اروپایی ندارند.^۱

طهطاوی با ستایشی فراوان از اروپا یاد می‌کند و نهادهای سیاسی آن را تحسین می‌کند. وی اصولاً از غرب و عامل استعمار به عنوان عامل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی غافل است. اما در پاسخ به اینکه چرا گرایش وی را گرایش تمدن‌گرا - عرب‌گرا می‌نامیم، باید گفت که طهطاوی در اندیشه ترقی اعراب و به طور محدودتر مصر است.

خیرالدین تونسی از طهطاوی هم فراتر می‌رود؛ هر چند که بنیادهای اصلی اندیشه وی نیز همانند طهطاوی است. او نظرش را بر دو استدلال متکی کرد: نخست آنکه فقه اسلامی اجرای اصلاحات برای تقویت و بهبود زندگی اقتصادی و فرهنگی را قدغن نمی‌کند و دوم آنکه از آنجا که تمدن اروپا بیشتر بر پایه چیزهایی قرار دارد که اسلام در گذشته به آن داده است، این وظیفه مسلمانان است که آن را بازگردانند.^۲

به طور کلی، می‌توان گفت که گرایش تمدن‌گرا - عرب‌گرا دارای ویژگیهای زیر بود:^۳

۱. احالت و برتری تمدن غرب را پذیرفته بود و مسلمانان را دارای این توانایی می‌دانست که در کسب فناوری و تمدن غربی موفق‌اند، زیرا علم غربی را همان علوم اسلامی می‌پنداشتند.

۲. هر دو نماینده برجسته این گرایش از مقامات دولتی بود و اخذ تمدن و نهادها و فناوری غربی و ترقی مسلمانان را وظیفه دولت به شمار می‌آورند. به همین سبب اصولاً حرکت آنان یک جنبش تهدای سیاسی نیست و ملت نیز مخاطب اول آنان نیست.

۳. روش و منش آنان اصلاح‌گرایست و به دنبال اصلاح نهادهای سیاسی - اجتماعی جوامع خود با استفاده از تجارب و نهادهای اروپایی‌اند.

۴. این گروه اصولاً بد احتمال تضاد اسلام و تمدن اروپایی نمی‌اندیشند، زیرا آنان یقین دارند که اساساً تمدن اروپایی برگرفته از اسلام و علوم اروپایی ترجمه علوم اسلامی پیشین است. بنابراین، هدف آنان تعیین معیاری بود که در اخذ تمدن از اروپا به کار آید» و «از نسل آنان تنها به همراهی «نهادهای غیردینی» ضرورت داشت.

۱. حید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ص ۳۴.

۲. هشام شرابی، پیشین، ص ۵۵.

۳. حسن حنفی، *الاصولیه الاسلامیة*، قاهره، مکتبه مدبولی، ص ۲۰.

۵. آنان اندیشه وحدت امت اسلام را ندارند. نگرش آنان کاملاً محدود به وطن خود است و حتی زمانی که از وطن عربی هم سخن می‌گویند، مرادشان همه ممالک عرب زبان نیست، بلکه دقیقاً منظور مشخصی دارند که برای نمونه طهطاوی وطن عربی را مصر می‌داند.

ب) گرایش تمدن‌گرا - اسلام‌گرا. بین این گرایش و گرایش اول اشتراکاتی وجود دارد. درواقع نسل دوم از منادیان بیداری اسلامی را می‌توان «تمدن‌گرا - اسلام‌گرا» نامید که چهره بارز آن سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده است. با این تفاوت که سید جمال به نسل اول نزدیک‌تر است و عبده به نسل سنت‌گرای پس از خود نزدیک‌تر است، باید گفت که اصلاحگری سید جمال ابعادی مختلف دارد، اما روح اصلی اصلاحگری سید جمال در جهان اسلام «تجدد» است. سید به‌دلیل این است که جهان اسلام و مسلمانان را با دوران جدید، ویژگیها و عوامل شکل‌گیری آن آشنا کند و شرایطی را فراهم کند که مسلمانان نیز در این دنیاً جدید و تمدن آن سهمی به دست آورند و با اتکا بر عناصر اصلی آن یعنی علم و عقل و دیگر عناصر آن از جمله نهادهای سیاسی دموکراتیک بر قدرت خود بیفزایند. شاید از این منظر بتوان گفت که دغدغه اصلی سید دغدغه هویتی نیست، بلکه این است که چگونه می‌توان به جهان اسلام قدرت بخشید. به اعتقاد سید، تمدن جدید و مدرن غرب، براساس اصول اسلامی پدید آمده است؛ در اینجا سید جمال، برخلاف عرب‌گرایان تمدن‌گرا، بر دو فرض اساسی تأکید می‌کرد: نخست نقش ناگزیر دین در زندگی ملت‌ها و دوم، نیاز به نهادهای جدید و مهارت‌های فنی برای برآوردن خواستهای زندگی جدید.^۱

دو هدف اصلی سید جمال، یعنی تحقق وحدت اسلامی و مبارزه با سلطهٔ غرب، از نقاط تمايز اندیشه‌وی از نحلهٔ تمدن‌گرایان عرب‌گرا بود. در نظر سید جمال، جهان اسلام کلیتی یکپارچه بود که در صورت انسجام و وحدت آن، مسلمانان می‌توانستند در مقابل سلطهٔ اروپا مقاومت کنند. درک سید از اروپا و رفتار آن، بسیار عمیق‌تر از نحلهٔ پیشین بود. اگرچه سید تمدن و ترقی اروپا در علم و صنعت را به رسمیت می‌شناخت، ولی به سلطهٔ آن در جهان اسلام هم حساسیت بسیاری داشت و در نتیجه بخش عمدهٔ توان خود را صرف مبارزه با آن کرد که در این مبارزه گاه مخاطبان وی دولتهای اسلامی بودند و گاه ملل اسلامی و همین امر موجب شد که حرکت سیاسی جنبهٔ یک جنبش سیاسی و توده‌ای را نیز به خود گرفته و از اندیشه‌های صرفاً اصلاحی نحلهٔ پیشین فراتر رود و حتی در مورد ایران، جنبهٔ انقلابی گرفت و علماً و ملت را به انقلاب علیه استبداد ناصرالدین‌شاه فراخواند و در عثمانی نیز در

۱. سید جمال این مسئله را در اغلب مقالات عروة الوثقى و برخی مقالات فارسی خود مورد تأکید قرار داده است. برای نمونه نک: سید جمال الدین اسدآبادی، مجموعه رسائل و مقالات، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، انتشارات کلبه شرق، ۱۳۸۱، ۱۳۲-۱۳۴، ص

نهایت موجب مخالفت سلطان عثمانی و احتمالاً مرگ وی به دست عوامل باب عالی شد. نکته اساسی دیگر اندیشه‌های نوگرایانه سید جمال این بود که در عین اینکه آشکارا مسلمانان را به مقاومت در برابر سلطه اروپا بر سرزمینهای اسلامی تحریک می‌کرد، با تأکید بر اقتباس از دستاوردهای علمی و صنعتی غرب، تقلید از غرب را رد می‌کرد. به همین علت هم از روند موجود در جوامع اسلامی انتقاد می‌کرد.^۱

در مجموع، می‌توان محورهای اصلی نحله تمدن‌گرایی - اسلام‌گرایی را تأکید بر اصالحت عقل و علم، توانایی اسلام در تمدن‌سازی و افزایش اقتدار مسلمانان، یگانگی و اتحاد اسلامی و مبارزه با سلطه اروپا دانست که در گذر زمان شکل گرفته و دچار تحول شدند.

ج) گرایش اسلام‌گرایی سنتی. اگر تمدن‌گرایان اسلام‌گرا، احیای اسلام را در احیای علمی، جذب تفکر نوین و استفاده از دستاوردهای فناوری اروپایی در جوامع اسلامی می‌دانستند، اسلام‌گرایان سنتی و متفکر برجسته آن، رشید رضا که ادامه‌دهندگان سلفیه هستند، احیاگری اسلامی را در بازگشت به روش و سیره «بزرگان اسلام» می‌دانستند. می‌توان گفت که ناکامی دولتهاي اسلامی در تحقق اندیشه‌های نحله‌های پیشین، در جذب دستاوردهای علمی و سیاسی تمدن نوین و برعکس، افتادن در دام قهقهای شدیدتر «تمدن و ترقی»، سنت‌گرایان اسلامی را نسبت به تهدید غرب واژ دست رفتن هویت اسلامی، دچار نگرانیهای شدیدتری کرد و اسلام‌گرایی سنتی پاسخی به این نگرانیها بود.

هرایر دکمچیان، سید جمال، سید جمال، عبده و رشید رضا را در درون گرایش سلفیه مورد مطالعه قرار می‌دهد،^۲ در حالی که این تلقی خطای آشکار است. اندیشه اسلام‌گرایی سنتی از نوگرایان فاصله می‌گیرد و به محافظه کاری تمايل پیدا می‌کند. نوگرایان در پی اصلاح و تطبیق اسلام با مقتضیات جدید بودند، در حالی که محافظه کاران سخت به سنتهای اسلامی پای‌بند بوده نسبت به نفوذ فرهنگی و تهدید سیاسی غرب واکنش نشان می‌دهند. مجید خذوری به درستی رشید رضا را در چارچوب گرایشهای سنت‌گرا بررسی می‌کند که با رنگ و لعاب نوگرایی پوشش داده شده است. رشید رضا گرچه به ظاهر نوگرای است، اما نمایانگر پیوندی درونی با سنت‌گرایی بود، سلفی‌گرایی رشید رضا موجب تمرکز افراطی او بر احادیث شد که افزوون بر اینکه نشان‌دهنده ماهیت سنتی اندیشه اوست، مانع از دست‌یابی او به یک جهان‌بینی گسترده‌تر شد و همین امر هم او را از اندیشه‌های وحدت‌گرایانه سید جمال دورتر کرد و گرایشهای سنتیزه‌جویانه وی درباره شیعه را، که یادآور

۱. همان، ص ۱۲۱.

۲. هرایر دکمچیان، چنبشهای اسلامی معاصر، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰، ص ۳۳.

ستیزه جویی سلفیه بود، و جب شد

به هر حال، اندیشه سیاسی سنتگرای رشیدرضا، به جای تأکید بر حکومت قانون، آزادی و مشروطه که در اندیشه‌های نوگران‌بایانه طبقه‌نماهی و سید جمیل بدان پافشاری می‌شد، به دنبال بازسازی نظام اسلامی بود که بد آن هنامبری از آرمان‌گرایی حضور اسلام که به پیش‌داوریهای دنیوی، نژادی، فرقه‌ای آلوده نشده افزوده می‌شد.^۱

رشید رضا معتقد است که شرب برای طی‌کردن می‌احال پیشرفت، اصولی را به کار گرفت که اسلامی هستند، حال آنکه خود مسلمانان این اصول را دها کردند اگرچه رشید رضا در رهیافت سنتگرای خود چندان به غرب نپرداخته است، ولی از خطه فکری وی معلوم است که رویکردی ستیزه جویانه نسبت به غرب دارد و از آن خوش‌بینی‌های موجود در گرایش تمدن‌گرا - عرب‌گرا اثری به چشم نمی‌خورد.^۲

حسن حنفی کارنامه رشیدرضا را این گونه خلاصه می‌کند: رشیدرضا پس از آنکه عمری را در اصلاحگری و نواندیشی و ترقی خواهی گذرانده بود، خود را از تأثیر طلایه‌دارانی چون طباطاوی و سید جمال و نیز عبده رها ساخت و به دامن محمدبن عبد‌وهاب پناه برد که او را به این قیم جوزیه و ابن‌تیمیه و سپس به احمدبن حنبل می‌رسانید. ولی به جای میل به شیوه‌های مذهبی نو و همگامی با تحولات زمانه، فروپاشتگی و هجوم به غرب را ترجیح داد.^۳

د) گرایش اسلام‌گرامی اصولی گرا. یاک بیک در تحلیلی که از اصول گرایی اسلامی دارد «ناتوانی کشورهای اسلامی را در اینه مدلنهای متناسب با نصر تکنیک و تمدن در قرن بیستم، زمینه‌ساز افرادی شدن آنها می‌داند. ولی مهم ترین علت درونی را توقف اجتهاد و سرکوب حرکتهای اصلاحی به نام مبارزه با بدعت می‌داند». در واقع، این شکسته، در کنار ناتوانی در اجرای اصلاحات، به عنوان یک ترازدی غمبار، روح اعراب را آزده ساخته است و آنان را در طیفی از انفعال تا تندروی سیاسی سرگردان ساخته است.

حسن البناء، بنیان‌گذار اخوان‌المسلمین، درباره اصلاح‌گران اسلامی چنین نظر می‌دهد: اسد‌آبادی فقط یک فریاد هشدار برای مشکلات است و شیخ محمد عبده فقط یک معلم و فیلسوف و رشید رضا

۱. مجید خدوری، پیشین، مس ۹۰۳۰ - ۱۷۸. محمد رشیدرضا، السنۃ والثبۃ، فاهره، ۱۳۶۶ق، ص ۵۹-۵۲ و ۱۷۹ حبید عتابت، پیشین، ص ۹۷.

۲. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford: University Press, 1962, p 239.

۳. حسن الحنفی، پیشین، ص ۴۲.

۴. سارا شریعتی، «بنیادگرایی و روایتی معمول از چه اسلامی»، روزنامه ایران، شنبه ۲۶/۵/۸۱، ص ۸ و یکشنبه ۲۷/۵/۸۱، ص ۸.

فقط یک تاریخ‌نویس و وقایع‌نگار است، در حالی که اخوان‌المسلمین به معنی جهاد، تلاش و کار است و فقط یک پیام نیست.^۱

اخوان‌المسلمین جنبشی سیاسی - مذهبی است که به‌دلیل دگرگونیهای اساسی در جوامع اسلامی است. یکی از اعتقادات اساسی اخوان‌المسلمین «قدرت تفوق ناپذیر اسلام در حل مسائل اجتماعی و سیاسی مسلمین است»^۲ که در واقع جوهر اصول‌گرایی اسلام‌گرایی است.

اگر حسن البناء رهبر سیاسی اخوان‌المسلمین بود، افرادی چون سید قطب و محمد غزالی نمایندگان بر جسته فکری اخوان‌المسلمین بودند. باید گفت که تفاوت طهطاوی، خیرالدین پاشا تونسی، سید جمال، محمد عبده، رشید رضا و سید قطب در سیر تحول جنبش بیداری اسلامی کاملاً مشهود و اساسی است و هر چه بدين سو نزدیک می‌شویم ویژگی مبارزه‌جویی آن قوی‌تر شده و از التقاط‌گرایی آن کاسته می‌شود. اندیشه‌های سید قطب بیانگر این خلوص‌گرایی و اصول‌گرایی و مبارزه‌جویی است.

سید قطب تمامی جوامع موجود را جاهلی می‌داند و جوامع اروپایی را اوج جاھلیت مدرن تلقی می‌کند و اینجاست که تفاوت اساسی و تعیین‌کننده اندیشه وی با پیشگامان اسلام‌گرایی که برتری و پیشرفت تمدن اروپایی را پذیرفته بودند، خود را نشان می‌دهد. سید قطب به تعریف دوباره واژه‌های «توسعه» و «توسعه‌نیافتنگی» و معرفی معیارهای جدید برای پیشرفت و ترقی پرداخت. قطب تأکید می‌کرد که جامعه توسعه‌یافته جامعه‌ای نیست که در نقطه اوج تولید مادی است، بلکه جامعه‌ای توسعه‌یافته است که تفوق اخلاقی از خود نشان دهد. جامعه‌ای که از نظر علم و فناوری در اوج است، ولی در اخلاقیات در خضیض، آن جامعه عقب‌مانده است، در حالی که جامعه‌ای که در اخلاقیات در رده بالا است ولی از نظر علم و تولید مادی در پایین، آن جامعه پیشرفت است.^۳

نهضت امام خمینی اوج گرایش اصول‌گرایی اسلامی است که دیگر جنبشهای اسلامی در سراسر جهان تحت تأثیر موفقیت ایشان در تأسیس جمهوری اسلامی توانا شدند. تفکر و طرح امام خمینی در واقع تلقیقی از هویت و توسعه بود. در حالی که رهبران پیشین جنبش بیداری اسلامی چون سید جمال به‌دلیل توسعه و تجدد بودند و برخی هم به صورت کمرنگی بر هویت تأکید می‌کردند. امام خمینی همان‌گونه که به‌دلیل احیای هویت اسلامی بودند، توسعه نیز در گفتمان وی از جایگاه

۱. بهمن آقایی و خسرو صفوی، اخوان‌المسلمین، تهران، نشر رسام، ۱۳۶۵، ص ۲۱.

۲. حسید عنایت، پیشین، ص ۱۰۷.

۳. سید قطب، معالم فی الطريق، دارالشرق، بیروت - قاهره، ۱۹۸۰، ص ۱۱۶-۱۱۷، ۶۰-۶۱؛ ل. م. سافی، «دو رهیافت متفاوت، در جریان بازگشت به اسلام در جهان عرب»، ترجمه دکتر سید احمد موافقی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۲، زمستان ۱۳۷۹، ص ۲۷۳.

ویژه‌ای برخوردار بود، توسعه‌ای که در چارچوب هویت اسلامی تعریف می‌شد. نظریه سیاسی امام منحصراً در قالب و شکل اسلامی مطرح می‌شد و همین امر موقعیت و ویژگی ممتازی به امام خمینی در جنبش اسلام‌گرایی در جهان اسلام می‌دهد.^۱

انقلاب اسلامی ایران، به رهبری امام خمینی، در تولد و تحرک بسیاری از جنبش‌های اسلامی در جهان اسلام نقش داشته است. افول قوم‌گرایی، ناسیونالیسم، لائیسیسم، راه را برای حضور قدرتمندانه اسلام‌گرایی در منطقه مهیا کرد و انقلاب اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی هم تأثیر فراوانی در این روند گذاشت. در میان رهبران بیداری اسلامی در جهان عرب، اندیشه‌های سید قطب تا حدی به اندیشه‌های امام نزدیک بود. «آیت‌الله خمینی و سید قطب هر دو راه حل نهایی مسائل را در راهی می‌دیدند که برای فهم اسلام داشتند. هر دو جهان را به صورت تقابل ما و آنها در نظر می‌گرفتند. آیت‌الله خمینی دو قطب این تقابل را مستضعف و مستکبر می‌نامید و سید قطب آن دو را جاھلیت و اسلام؛ هر دو آن دسته از بخش‌های جهان که نظام اسلامی بر آن حاکم نیست – و در اینجا ما می‌توانیم آن بخش‌هایی را نیز که رفتار دینی بر آنها حاکم نیست به آن دسته اضافه کنیم – قلمرو جاھلیت و استکبار دانسته‌اند». در نظر اندیشمندانی چون امام و سید قطب، اسلام هم دین است و هم دولت و ارزشها و الگوهای رفتاری غرب نمی‌تواند با ارزش‌های اسلامی سازگار باشد.

۲. بیداری اسلامی در ایران

دو سده اخیر، به لحاظ تغییرات و تحولات فزاینده در عرصه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دینی، از اعصار مهم تاریخ ایران به شمار می‌رود. این دوره که به تاریخ معاصر ایران شهرت یافته، همزمان با آغاز حکومت سلسله قاجاریه در ایران شروع می‌شود.

در شرایطی که خاندان قاجار در صدد تثبیت حاکمیت آخرین حکومت ایلی بر قلمرو و مردم ایران بد شبوه سنتی و بدون مشارکت مردم بودند، در گوشۀ دیگری از جهان، انقلاب کبیر فرانسه به وقوع پیوسته بود و در صدد نهادینه کردن اندیشه‌ها و ساختارهای نوینی بود که عمدۀ ترین ویژگی آن، تغییر موازنۀ قدرت سیاسی از تمرکزگرایی و حکومت فردی به مردم‌سالاری و دموکراسی بود. در این برهۀ حساس، قاجارها بدنبال یک‌دهد کشمکش داخلی بر سر تصاحب قدرت، نظم نوینی را پدید نیاورده،

۱. بابی سعید، هراس بپیادین، ص ۵۱۰-۱۱۰ انز نک:

John L. Esposito, *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Miami: Florida, International University Press, pp. 12-13.

۲. فرهنگ رجایی، پدیدۀ جهانی شدن وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر آگاه، ۱۳۸۰، ص ۶۹.

بلکه اراده خود را برابر وضع موجود تحمیل کرده، مقامات و مناصب حکومتی را به افراد خود اختصاص دادند و حکومت همچنان بر اساس نظام پادشاهی و بر بنیاد استبداد استمرار یافت.^۱ دولت همچنان موقعیت بر جسته‌ای در اقتصاد داشت و در زندگی اقتصادی و اجتماعی جامعه تأثیر تعیین‌کننده‌ای داشت. سلطان حق نامحدود در بهره‌برداری از منابع و درآمدها داشت و جان و مال افراد در سرزمین تحت فرمانروایی او عملأ در سیطره اراده او بود.^۲

ایران با وجود دور بودن از اروپا، که کانون اصلی رقابت‌های کشورهای قدرتمند بود، به علت همسایگی با هند انگلیس و داشتن بهترین موقعیت راهبردی برای دست‌یابی به هند که منشأ قدرت، ثروت و اعتبار سیاسی انگلیس در جهان بود، از زمان فتحعلی‌شاه قاجار به یکباره مورد توجه کشورهای استعمارگر و فزون‌خواه قرار گرفت. در مناسبات جدید ایران با کشورهای خارجی، کشورهای روسیه و فرانسه و انگلیس خواه ناخواه وارد شدند و با توجه به ضعفهای ساختاری جامعه و حکومت ایران، این مناسبات منجر به استقرار روابط نابرابر، تحمیل قراردادهای استعماری و انفال بخشش‌های مهمی از قلمرو ایران در شمال و شرق شد.

شکست ایران در رویارویی با قدرتهای بزرگ، به‌ویژه روسیه و انگلیس، به تدریج تحول مهمی، نخست در ساختار سیاسی رسمی و سپس ساختار غیررسمی جامعه پدید آورد. این تحول عبارت بود از لزوم اصلاحات، نخست در عرصه‌های نظامی و صنعتی و سپس در دیگر عرصه‌ها، به‌ویژه سیاسی و همچنین پدیدار شدن بیداری اسلامی برای «حفظ بیضه اسلام و اساس دین» در مقابله با استبداد داخلی و به کار بستن قاعدة «نفی سبیل» در رویارویی با استعمارگران خارجی بود. هدف نوشته حاضر بررسی بیداری اسلامی و فراز و فرودهای آن در تاریخ معاصر ایران است.

زمینه حضور نیروهای مذهبی، به‌ویژه مراجع تقليد و روحانیون، با نقش دائمی رهبری مذهبی آنها در جامعه، و نیز تحولی مهم در حوزه نهاد دینی و حوزه‌های علمیه شیعی در اوایل حکومت قاجار مهیا شد. این تحول پیروزی مجتهدان بر محدثان یا غلبة روش اجتهادی و اصولی بر روش حدیثی و اخباری بود.^۳ اهمیت کار وحید بهبهانی به عنوان احیاگر مکتب اجتهادی، در این است که وی توانست شاگردانی مجتهد و تأثیرگذار در بیداری اسلامی تربیت کند، مانند کاشف الغطا، ملامه‌هدی و

۱. ویلم فلور، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ج ۲۰، ص ۲۰.

۲. احمد سیف، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، تهران، نشر چشم، ۱۳۷۳، ص ۴۹.

۳. آقا‌احمد کرمانشاهی، مرآت‌الاحوال جهان‌نما، به تصحیح و اهتمام علی دوانی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰.

ملااحمد نراقی.^۱

پس از پایه‌گذاری و تأثیفات فراوان که به منزله مقدمات نظری مکتب اصولی و بیداری اسلامی بود، به تدریج نوبت به مرحله عمل رسید. عالمان شیعه در این عصر با پدیدهای به نام استعمار خارجی روبه‌رو شدند و با تکیه بر قاعدهٔ فقهی «نفی سبیل» در مقابل سلطهٔ گران خارجی موضع گرفتند. این قاعده بر اساس آیةٰ شریفة «لن يجعل الله للكافرین على المؤمنين سبيلاً»^۲ است که سلطهٔ کافران بر مسلمانان را نفی می‌کند. در تفکر نوین انسقلابی شیعه، تفسیرهای «دعوت‌کننده به آرامش» و «انفعال» و «تسليم» کنار نهاده شد و روحیهٔ مبارزه، ستیز و انقلابی‌گری جای آن را گرفت.^۳

جنگهای ایران و روس در دورهٔ فتحعلی‌شاه قاجار و شکست ایران از روسها و استیلای آنها بر بخش وسیعی از قلمرو ایران و واکنش علمای اصولگرا به آن، اولین صحنهٔ عملی مداخله علمای اصولی در مسائل سیاسی تاریخ معاصر ایران به شمار می‌آید. علما نبرد با روسها را «جهاد» نامیدند. گفته می‌شود که اندیشهٔ جهاد از سالها پیش از جنگهای ایران و روس نیز مطرح بوده، ولی پس از شکست ایران از روسها و عدم حمایت انگلیسیها و فرانسویها از ایرانیان در مقابل تجاوز آن کشور، با وجود قراردادهایی در این زمینه، سران حکومت قاجار به این نتیجه رسیدند که لازم است برای راندن روسها از سرزمین مسلمانان به علمای شیعه متولّ شوند. میرزا عیسیٰ فراهانی، ملقب به قائم مقام اول، وظیفهٔ جلب توافق علما را برای صدور فتوا بر عهده گرفت. در مدتی کوتاه فتواها و رسائل جهادیه متعددی از عتبات و از شهرهای ایران رسید که همگی بر وجود جهاد علیهٔ کفار روسی تأکید داشتند و میرزا عیسیٰ قائم مقام آنها را گردآوری و با عنوان جهادیه منتشر کرد.^۴

واکنش سریع علمای شیعه نشان می‌دهد که تمایل روحانیون مکتب اصولی به احیای روحیهٔ بیداری اسلامی و لزوم دخالت آنها در سیاست، روز به روز در حال گسترش بوده است. سیاست مذهبی فتحعلی‌شاه، حداقل تا قبل از جنگهای دورهٔ دوم ایران و روس، در جلب و حمایت از روحانیون و دعوت آنها برای ایفای نقش در جامعه نیز به پررنگ شدن حضور این قشر منجر شد.^۵

در دورهٔ اول جنگهای ایران و روس از نیروی مذهبی استفاده چندانی نشد، اما این نکته ثابت شد

۱. روح الله حسینیان، چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ ۲۰، ۱۳۸۲، ص ۱۹۵-۱۹۴.

۲. یدالله هنری لطیف‌پور، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ ۲، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷.

۳. میرزا عیسیٰ قائم مقام فراهانی، احکام الجهاد و اسباب الرشاد، به کوشش غلامحسین زادگری‌زاد، تهران، بقوعه، ۱۳۸۰، ص ۶-۷۵.

۴. حامد الگار، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، چ ۲، ۱۳۶۹، ص ۹۷-۸۷.

که جامعه مذهبی می‌تواند در دفاع از کیان مسلمین نقش مؤثری بازی کند. البته این نقش به تنها بی نمی‌توانست متضمن پیروزی باشد، بلکه در صورتی به نتیجه می‌رسید که سایر ساختارها و نهادهای نقش‌ساز و مسئول، به وظایف خود درست عمل می‌کردند. در فاصله میان دو جنگ اول و دوم ایران و روس، مسائلی رخ داد که مجدداً پای علمای اصولی به میدان مبارزه با روسها کشیده شد.

واقعه قتل گریباً یادوف که ناشی از واکنش مذهبی مردم بود و ادامه قیام به رهبری علمای شیعه و سنی در سرزمینهای اشغالی روسها، از جمله قیام قاضی ملا محمد با شعار اتحاد شیعه و سنی تا ۱۲۴۸ق و قیام شیخ شامل داغستانی تا ۱۲۹۲ق، در حقیقت تداوم بیداری اسلامی بود.^۱

از پایان جنگهای ایران و روس در ۱۳۴۳ق تا نهضت تحریم تباکو، فکر احیا شده و بیداری اسلامی، در ظاهر، دچار رکود و کندی شد. با این همه، تلقی ایرانیان شیعه، از مقاهم و آموزه‌های فرهنگ شیعه، همچنان در حال تغییر و دگرگونی بود. نمونه بارز آن، مخالفت روزافزون بزرگ‌ترین روحانی آن زمان، یعنی سید محمد باقر شفتی در اصفهان با حکومت محمدشاه بود. وی تا آخرین لحظات عمرش نیز هرگز به حکومت محمدشاه تمکین نکرد. تعارض با دولت مرکزی نشان داد که مکتب اجتهادی به هیچ وجه حاضر به تسليم در برابر سلطنت نیست.^۲ سیر تکاملی عقاید شیعه بر محور مکتب اجتهادی، نقش و تأثیر بیشتری در تداوم بیداری داشته است. گرچه در فاصله جنگهای ایران و روس و نهضت تباکو حالت رکود و سکون در نهاد دینی دیده می‌شود، اما این ظاهر جریان است و در باطن جنبش اصلاح طلبی و احیای فکر دینی دوره تدارک خود را سپری می‌کرد؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توانست در نهضت تباکو و نهضت مشروطه خواهی و جریانهای پیش و پس از آن، در آن گستره وارد جریانهای سیاسی، اجتماعی و مذهبی شود. علت دیگر تکاپوهای مکتب اجتهادی در این دوره، واکنش مخالفان درونی و بیرونی آن بود. این واکنشها در قالب ترویج صوفی‌گری، بابی‌گری، شیخی‌گری و اخباری‌گری نمایان شد. در پشت صحنه این جریانها، تحریکها، زمینه‌سازیها و دست پنهان استعمار، به ویژه استعمار انگلیس نیز درکار بوده است. مانع دیگری که در مقابل روند روبروی رشد مکتب اجتهادی به وجود آمد، طرح افکار و عقاید الحادی و ضد دینی، یا به عبارت دیگر سکولار و گسترش فراماسونری بود.

یکی از وظایف و چالشهای نهاد دینی در این دوره، مبارزه با استعمار با تکیه بر قاعدة «نفی سبیل» و مقابله با فرقه‌سازی بود. سیاستهای استعماری برای ضربه زدن و ایجاد تشتن در میان شیعیان به فرقه‌سازی روی آوردہ بود. ایجاد فرقه شیخیه به کوشش سید کاظم رشتی، از شاگردان

۱. حسین آبادیان، روایت ایرانی جنگهای ایران و روس، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیلماسی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰.
۲. هیو، اندیشه دینی و جنبش ضد رژی در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۶، ص ۴۵.

شیخ احمد احسایی صوفی مسلک و ایجاد فرقه بابیه به همت علی محمد باب، شاگرد سید کاظم رشتی، در این راستا بود. با گذشت زمان، فرقه بابیه نیز به دو شاخه از لیه (پیروان یحییٰ صبح ازل) و ببهائیه (پیروان میرزا حسینعلی بشهاء) تقسیم شد. استعمارگران روسی از از لیه و استعمار پیشگان انگلیسی از ببهائیه حمایت و آن فرقه‌ها را تقویت کردند و گسترش دادند.^۱

گرچه در زمان صدارت حاجی میرزا آقاسی، به امور صوفیان رجحان داده شد و محمدشاه قاجار نیز بر آن گردن نهاد، اما در زمان صدارت میرزا تقی خان امیرکبیر، عناصر درویش مسلک از حوزه‌های وابسته به حکومت و سلطنت طرد شدند و با سنتهای بدعت‌آمیز و خرافه‌پرستی مقابله شد. او رسم بستنشیتی را برانداخت و از پذیرش وساطتها و سفارش‌های نیروهای متنفذ مذهبی، ازقبیل میرزا ابوالقاسم امام جمعه خودداری کرد. وی تأکید داشت که علمای دین در امور شرعی و دینی با قدرت و قوت عمل کنند و نگذارند دین تضعیف شود. با این سیاست، در نظر داشت تا از پیدایش و گسترش فرقه‌سازی استعمار جلوگیری کند. آشکارترین نمونه در این زمینه، حمایت امیر از روحانیون در برابر فتنه بابیه بود. در عرصه قضایی نیز، گامهایی برای تلفیق قوانین عرفی و شرعی برداشت و به آزادی دینی و حقوق اقلیتهای مذهبی نیز توجهی مخصوص معطوف داشت.^۲ در مجموع، سیاست مذهبی امیرکبیر، به رغم محدود کردن نقش روحانیون، به بیداری اسلام کمک کرد. او، با ارجحیت دادن به «آگاهی» و عقلانی کردن امور در عرصه‌های دینی و روزآمد کردن آن و همچنین مبارزه با وهم‌اندیشی و خرافه‌پرستی، کاستن از نقش روحانیون درباری و کاهش اختیارات امام جمعه‌ها، نظام‌العلماء و سلطان‌الذاکرینها، خواهناخواه، با روند تدریجی بیداری اسلامی همراهی کرد. در دوره صدارت میرزا آقاخان نوری، قضیه بر عکس شد و به روحانیون درباری و نیروهای مذهبی مقوم و مؤید حکومت قاجار، فرصت عمل بیشتری داده شد و برای جلب نظر مساعدشان به برخی از آنها مقرری نیز پرداخت شد.^۳

در دوره صدارت میرزا حسین خان سپهسالار نیز، موقعیت نهاد دینی تضعیف شد. اصلاحات غرب‌گرایانه وی و اعطای امتیازات به خارجیان، اعتراض و مخالفت روحانیون را برانگیخت. یکی از روش‌های سپهسالار برای اصلاحات، ترغیب ناصرالدین‌شاه برای سفر به فرنگستان و نشان دادن پیشرفت‌های غرب بود. از آنجاکه اصلاحات مورد نظر سپهسالار آشکارا تقلید از قوانین و اصول زندگی

۱. موسی نجفی و موسی فقیه حقانی، *تاریخ تحولات سیاست ایران*^۴ بررسی مؤلفه‌های دین - حاکمیت - مدنیت و تکوین دولت - ملت در گستره هویت ملی ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹-۱۱۸.

۲. داتره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ۱۳۸۰، ذیل «امیرکبیر»، (علی‌اکبر ولایتی).

۳. حامد الگار، پیشین، ص ۲۳۶.

و مدنیت غربی و در بسیاری موارد، مخالف قوانین اسلام و شرع بود، مخالفت روحانیون را برانگیخت. عامل دیگر این انگیزش، اعطای امتیاز رویتر به انگلیسیها بود. به نظر روحانیون، به ویژه ملاعلی کنی دولت از راه اعطای امتیاز به بیگانگان، راه مداخله بیشتر آنان را در ایران هموارتر می‌کرد.^۱ این اعتراضها پیش از بازگشت ناصرالدین‌شاه و سپهسالار از سفر فرنگستان به ایران شکل گرفت. آنها طی نامه‌ای از شاه خواستند که سپهسالار را به ایران نیاورد. نامه‌ها در رشت به دست شاه رسید. ناصرالدین‌شاه مجبور شد که سپهسالار را از صدارت عزل و به حکمرانی گیلان بگمارد و بی او به تهران بباید.^۲ علما تهدید کرده بودند که در صورت عزل نشدن سپهسالار، از ایران خارج خواهند شد. شاه پس از تسلیم به خواست علماء، پس از ورود به تهران، به دیدار ملاعلی کنی رفت و مراتب احترام را به جای آورد تا از نارضایتی علماء بکاهد. برخورد حاج ملاعلی کنی با سپهسالار، شاخص ترین برخورد نهاد دینی و علمای شیعه با ارکان حکومت قاجار در دوره قاجاریه تا زمان شکل‌گیری نهضت تحریم تنباکو است.^۳ یکی از دلایل سرسختی روحانیون در برابر سپهسالار، تلاش وی به عنوان وزیر عدیله در واگذار کردن حق انتصاب مجتهدان به محاکم شرع به دولت بود.^۴ در ادامه مبارزه نهاد دینی با دولت، به رهبری ملاعلی کنی امتیاز رویتر سرانجام لغو شد.^۵ حاج ملاعلی کنی در این زمان، ملقب به رئیس‌المجتهدین بود، مقابله‌اش را با اقدامات مضر به حال دین، دولت و مردم به صورت همه‌جانبه دنبال می‌کرد. او به عنوان طراح سیاست مذهبی، افکار و اقدامات منور‌الفکران سکولار و دین‌ستیز را نیز زیر نظر داشت و با آن به مقابله برخاست. از جمله آن منور‌الفکران می‌توان به ملک‌خان نظام‌الدوله و فتحعلی‌خان آخوندزاده اشاره کرد. این افراد به عنوان طراحان سیاست مذهبی و افکار سکولار سپهسالار عمل و نظریه‌پردازی می‌کردند.^۶ میرزا ملک‌خان، به رغم تلاشش در مذهب‌مآبی مقاصد تجددخواهانه‌اش، به اصول و مبانی فکری مکاتب مادی غرب معتقد بود و اگر آن را پنهان می‌کرد بنا به مصلحت‌اندیشی بود؛ چون در صورت بر ملا شدن چهره واقعی او، از جامعه مسلمانان طرد می‌شد.

۱. حسین آبادیان، آندیشه دینی و جنبش خلد رژی در ایران، ص ۴۹-۵۰.

۲. احمد کسری، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۱۰.

۳. محسن بهشتی سرشت، نقش علماء در سیاست از مشروطه تا انقلاب قاجار، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۷۷-۸۱.

۴. صادق زیباکلام، سنت و مدرنیته؛ ریشه یابی حل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار، تهران، روزنه، ۱۳۷۷، ص ۲۹۲-۲۹۴.

۵. موسی نجفی، تعامل دیانت و سیاست در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰-۱۰۹؛ ابراهیم تیموری، حصر می‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران، تهران، اقبال، ج چهارم، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲-۱۰۸.

۶. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ج ۲۰، ۱۳۶۳، ص ۴۷-۴۰ و ۲۹-۲۶.

وی هنگام توقف در تفلیس در ۱۲۸۹ق در صحبتش با آخوندزاده، دین را موجب سقوط اعتبار عقل و ترجیح نقل بر عقل و محبوس کردن آن می‌داند، یا در جریان یک سخنرانی با عنوان «مدنیت ایرانی» در لندن، نشان می‌دهد که وی اندیشهٔ تجدددخواهی و اقتباس مدنیت غربی را در لفافهٔ دین می‌پیچد. او راه منحصریه فرد پیش روی مسلمانان را برای پیشرفت در این می‌داند که به مسلمانان تلقین شود که مبانی ترقی غرب، همه برگرفته از اصول اسلام است و مسلمانان با به کار بستن آن، خود و آنچه داشته‌اند را بازخواهند یافت.^۱ برخی اعمال و اقوال متناقض ملکم‌خان را «دوگانگی و نفاق» نامیده‌اند و سودجویی و فرصت‌طلبی او را تقبیح کرده‌اند. میرزا ملکم‌خان از اولین مؤسسان تشکیلات فراماسونی در ایران و فراماسون بود.^۲ رسوایی و خیانت مالی و سیاسی ملکم‌خان در جریان واگذاری امتیاز لاتاری به اوج خود رسید. در این زمان با وجود این همه دلایل، عده‌ای سطحی نگر فریب شعارهای او را خورده بودند، اما حاج ملا علی کنی ماهیت واقعی او را شناخته و در نامه‌ای به ناصرالدین‌شاه، خطرات فراموشخانه و عقاید ملکم و لزوم طرد وی را مطرح کرد.^۳

ناصرالدین‌شاه قاجار در جریان سفر سوم خود در ۱۳۰۶ق به فرنگ، امتیاز انحصاری دخانیات، توئون و تنبایکو را در داخل و خارج به یک شرکت انگلیسی واگذار کرد. البته این امتیازنامه در ۱۳۰۸ق / ۱۸۹۰م به امضا رسید. این امتیاز از آنجا که منافع هزاران کشاورز، کارگر و بازرگان ایرانی و اقتصاد ایران را به بیگانه واگذار می‌کرد، از زیان بارترین امتیازات بود. همچنین نقش روحانیون نیز کاملاً نادیده گرفته شده بود. اما دیری نگذشت که علمای شیعه و تجار متحداً به مخالفت با آن قیام کردند. علماء از آن حیث که این امتیازنامه را وسیله‌ای برای تسلط اجنبی بر شئون یک کشور اسلامی ارزیابی می‌کردند و مقاصد دینی و حفظ هویت دینی جامعه را در مخاطره می‌دیدند و تجار نیز منافع اقتصادی خود را با خطر بزرگی مواجه می‌دیدند، به مخالفت برخاستند. سرازیر شدن انگلیسیها به ایران و مغایرت اعمال و رفتار و اقدامات آنها با فرهنگ و معتقدات مذهبی مردم، به مخالفان فعالیت کمپانی رژی افزود و به تدریج جریانی عظیم به رهبری روحانیت شکل گرفت.^۴

در این حرکت احیاگرانه علمای شیعه، نهاد دینی به فرصتی تاریخی دست یافت تا ثابت کند که توان بسیج عمومی مردم برای غلبه بر استبداد داخلی و استعمار خارجی را دارد و در عمل نیز با فتوای تاریخی تحریم تنبایکو به دست میرزای شیرازی، به هر دو هدف رسید و دولت در مقابل مردم عقب‌نشینی و الغای امتیازنامه را اعلام کرد. بنابراین روایت رسانه دخاینه (ملا محمدعلی هیدجی)، حکم

۱. حجت‌الله اصلیل، زندگی و اندیشه‌ی میرزا ملکم‌خان نظام‌الدوله، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲، ص ۸۲-۸۳.

۲. محمد مددبور، سیر تفکر معاصر؛ تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان نظام‌الدوله، تهران، تریست، ۱۳۷۲، ص ۳۷-۲۳.

۳. موسی تحقیقی، پیشین، ص ۱۰۳-۱۰۰.

۴. حسین آبادیان، پیشین، ص ۸۰-۷۱.

میرزا شیرازی در همان نیم روز اول تا به صدهزار نسخه رسید و مایه شگفتی ایرانیان و اعجاب خارجیان شد. هیدجی می‌افزایید: «حتی بانوان و نوکران ناصرالدین شاه از کشیدن توتون و تنباکو امتناع کردند، به طوری که هیچ کس را یارای آن نبود که در خیابان به حال معامله یا مصرف تنباکو دیده شود. شایع بود که حتی مسیحیان و یهودیان [هم] تحریم شرعی را رعایت می‌کردند».^۱

نکته مهمی که وجود دارد این است که تفکر حاکم بر نهضت که جانمایه تحرک مردم و علماء تشکیل می‌داد، مشروط ساختن مشروعیت نسبی حکام به حفظ تمامیت ارضی و حراست از باورها و اعتقادات دینی مردم بود. این، اساس اندیشه سیاسی شیعه را تشکیل می‌داد؛ اندیشه‌ای که قدرت سلاطین را نامشروع تلقی می‌کرد و بقای آن را صرفاً برای حفظ نظم می‌طلبید. نکته دیگر این بود که مذهب شیعه در این دوره به عنصری مهم در وفاق اجتماعی و همبستگی فکری مردم تبدیل شده بود. در این خیزش قطعاً ثابت شد که پادشاه قاجار دیگر قادر به اعمال حکومت محلقه نیست و به هیچ وجه الوهیتی در قدرت برای شاه مترب نیست. نکته آخر اینکه نقش سیاسی مرجعیت در بسیج توده در آزمونی مهم اثبات شد و از آن پس مراجع ایرانی مقیم نجف تا پس از مشروطه نیز با اطمینان بیشتر به ایفای نقش اساسی در رهبری سیاسی مردم پرداختند. بدین ترتیب، نهضت تنباکو پیش درآمدی بر نهضت مشروطیت بود که حدود پانزده سال بعد به وقوع پیوست.^۲

در عصر ناصری، شاهد حرکت بیدارگرانه دیگری نیز هستیم که سید جمال الدین اسدآبادی صورت داد. سید جمال پس از فraigیری بخشی از علوم اسلامی در ایران، راهی نجف شد. هزینه تحصیل و زندگی وی را شیخ مرتضی انصاری بر عهده داشت. سید جمال چهار سال در نجف تحصیل کرد.^۳ سید جمال تمام امیدش برای بیدار کردن جامعه ایران و دیگر جوامع اسلامی از طریق حوزه‌های علمیه و روحانیون بود. به همین دلیل در سفرش به شهری یا کشوری مورد استقبال روحانیون قرار می‌گرفت و با آنها به مباحثه روش‌نگرانه می‌پرداخت.^۴

مهم‌ترین اندیشه بیدارگرانه وی، اندیشه اتحاد اسلامی بود. او تردیدی نداشت که نیرومندترین رابطه میان مسلمانان، رابطه و پیوند دینی است.^۵ از مهم‌ترین کارهای وی هویت‌بخشیدن به جوامع

۱. محمدعلی هیدجی، رسالت دخانیه، به کوشش علی‌اکبر ولایتی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱، ص ۵۲-۵۳.

۲. حسین آبادیان، پیشین، ص ۱۹۲-۱۸۹.

۳. سید عباس رضوی، «سید جمال الدین فرزند حوزه»، سید جمال جمال حوزه‌ها، به کوشش نویسنده‌گان مجله حوزه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹-۲۲۵.

۴. همان، ص ۲۴۰-۲۴۵.

۵. غلامحسین زرگری نژاد، «کاوشی در اندیشه‌های سیاسی سید جمال الدین اسدآبادی»، اندیشه‌ها و مبارزات (مجموعه مقالات)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد و رضا رئیس طوسی، تهران، مؤسسه حسینیه ارشاد، ۱۳۷۶، ص ۳۵.

اسلامی و مسلمانان بود. شعار وی «بازگشت به اسلام» و «بازگشت به قرآن» یا «احیای سنت سلف صالح» به قصد ایجاد هویت نوین برای مسلمانان بود. محور وحدت را قرآن می‌دانست. در عروة الوثقى نوشته: «من آرزو دارم که سلطان همه مسلمانان قرآن باشد و مرکز وحدت آن ایمان».¹

سید جمال، در کنار اندیشه اتحاد همه مسلمین، به اوضاع ایران و لزوم بیدارگری در ایران نیز توجه ویژه‌ای داشت. نامهٔ او به میرزا شیرازی، نطقه‌ای او علیه بی‌دینی فرمانروایان قاجار و خطرات استیلای اقتصادی بیگانگان، در بیداری اسلامی نقش فراوانی داشته است.² سید جمال در برانگیختن روح اعتراض در سالهای منتهی به مشروطیت سهم بسیاری داشت. او آشکارا از صدراعظم و شاه ایران خواست که اصلاح، آزادی، عدالت و قانون را مد نظر قرار دهند که موجب تبعید وی از ایران شد. او با بسیاری از آزادی‌خواهان نیز مکاتبه و ارتباط داشت و آنها را به قیام بر ضد استبداد تشویق می‌کرد.³

مصطفی‌الدین شاه قاجار هنگامی به سلطنت رسید (۱۳۱۳ق) که روابط روحانیون با نهاد سلطنت پس از صدور فتوای تحریم تنباکو، در ظاهر رو به بهبودی بود. اما اقدام حکومت مبنی بر گماردن نوز بلژیکی به ریاست ادارهٔ کل گمرکات ایران و رفتار تبعیض‌آمیز وی بین بازرگانان ایرانی و خارجی و امتیاز دادن وی به بازرگانان مسیحی، موجبات اعتراض تجار و علماء را برانگیخت. در تهران، مجتهد تفرشی، آیت‌الله میرزا ابوالقاسم طباطبائی و دیگران تصمیم؛ برکناری امین‌السلطان به عنوان عامل استیلای خارجیان بر امور مسلمانان کردند. به تدریج شیخ فضل‌الله نوری نیز به صف مخالفان پیوست. عده‌ای از روحانیون ایرانی مقیم نجف از جمله آخوند ملا محمد‌کاظم خراسانی نیز با ارسال نامه‌هایی اعتراض خود را مطرح کردند.⁴ سرانجام، در جمادی‌الثانی ۱۲۲۱ق به ارتداد میرزا علی‌اصغرخان اتابک (امین‌السلطان) رأی دادند.⁵ شاه، در نهایت، مجبور به برکناری امین‌السلطان و انتصاب عین‌الدوله به جای وی شد.

به تدریج مخالفت روحانیون با شخص مصطفی‌الدین شاه نیز آغاز شد. علت مخالفت، استقرار از کشورهای خارجی، سفر پرهزینه به فرنگستان، افزایش نفوذ خارجی، رکود و تعطیلی صنایع و مواردی از این قبیل بود.⁶ اما گسترش موج بیدارگری نهاد دینی فراتر از این حرفها بود و در این زمان، به رشد

۲. همان، ص ۲۰۲-۲۹۵.

۱. حامد‌الگار، پیشین، ص ۲۹۵. ۳. مقصود فراستخواه، «سید جمال‌الدین اسدآبادی و نوآندیشی دینی»، تاریخ و فرهنگ معاصر، سال چهارم، شماره ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۷۵)، ص ۲۱۲ و ۲۰۱.

۴. احمد کسری، پیشین، ج ۱، ص ۲۹-۳۱.

۵. هاشم محیط‌مافی، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان‌فدا، تهران، علی، ۱۳۶۳، ص ۹۱-۹۶.

۶. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجار، ج ۲، تهران، زوار، ۱۳۷۱، ص ۷۴.

و بلوغ چشمگیری رسیده بود.

یکی از ابزارهای بیدارگرانه و آگاهی‌بخش در جریان نهضت مشروطه‌خواهی، نگارش و انتشار رساله‌هایی در موافقت یا مخالفت با مشروطیت بوده است. این رساله‌ها به کوشش روحانیون و علمای مکتب اصولی تهیه شده و هدف آن روشنگری مردم به ابعاد مشروطیت و تبیین انطباق یا تباين آن با احکام اسلامی است.^۱

یکی از چالش‌های مهم نهضت بیداری اسلامی و نهاد دینی در این عصر، برخورد با موج غربگرایی در نظر و عمل بود. ارتباط‌های فزاینده ایرانیان از راههای گوناگون، ازجمله تجارت، سیاحت، اعزام دانشجو به جهان غرب و ورود مؤسسات تمدنی جدید و الزامات مدنیت غربی، که البته در بسیاری موارد صرفاً پوسته ظاهری مدنیت غربی بود، شرایط دشواری را برای تداوم احیای تفکر دینی پدید آورد. تناظرها م وجود در آرا و افکار علمانیز بر دامنه مشکلات افزود.

در عصر استبداد محمدعلی‌شاهی، علمای مقیم نجف که به دور از فشارها و اختناق سیاسی ایران بودند، راحت‌تر از علمای فعال در ایران، نهضت مشروطیت و آزادی‌خواهی را ادامه دادند. آنها محمدعلی‌شاه و روسهای حامی او را دشمن اسلام و مسلمین معرفی کردند و به لزوم ازمیان بردن دولت مستبد و خروج سربازان کافر روسی از ایران تأکید ورزیدند.^۲ روحانیون ثلاثة نجف (تهرانی، خراسانی، مازندرانی) طی نامه‌ای به دولت عثمانی، که از اندیشه اتحاد اسلام حمایت می‌کرد، برای براندازی محمدعلی‌شاه و اخراج روسها از ایران استمداد کردند. البته باید در نظر گرفت که این استمداد خلیفه سنی بنا به مقتضیات زمان و تنگناهای موجود بوده است. در داخل ایران نیز، تحرکات و اظهاراتی بر ضد محمدعلی‌شاه و حضور نیروهای روسی ابراز شد. روحانیون مقیم نجف به همراه مقلدان خود در صدد حرکت به سوی ایران برای جهاد بودند که پیروزی مشروطه‌خواهان و ورود نیروهایی از اصفهان و گیلان به تهران و فرار محمدعلی‌شاه و پناهندگی وی به سفارت روسیه، آنها را از ادامه حرکت بازداشت.^۳

حرکت دیگر علماء در این سالها، در واکنش به بحران ناشی از اولتیماتوم روسیه به ایران در سالهای ۱۳۲۹ و ۱۳۳۰ ق است. مجلس دوم شورای ملی برای اصلاح امور اقتصادی، استخدام مورگان شوستر و چهار مستشار دیگر امریکایی را تصویب کرد و آنها به ایران آمدند، اداره مالیه را

۱. برای آگاهی بیشتر در این زمینه نک: غلام‌حسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تهران، کویر، ۱۳۷۳، حسین آبادیان، میانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نشری، ۱۳۷۴، بخش ضمیمه، ص ۲۳۳-۲۳۲. ۲. عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۱۰۹.

۳. همان، ص ۱۱۷-۱۱۰.

به دست گرفتند. روسیه و انگلیس به مخالفت جدی با آن برخاستند، روسها ابتدا شفاهی و سپس در ۷ ذی الحجه ۱۳۲۹ کتبی به دولت ایران برای اخراج شوستر اولتیماتوم دادند و به دنبال آن به سرعت بخشهاي از شمال ايران را به تصرف درآوردند. در تبريز، ثقة الاسلام تبريزی را اعدام و در مشهد، حرم امام رضا علیهم السلام را به توبه بستند و به توقيف مردم دست زدند. رئيس مجلس طی تلگرافی به آخوند خراسانی در نجف و دیگر علماء از آنها خواست تا به «تكلیف اسلامیت اقدام فرمایند». در واکنش به این درخواست، علمای نجف به اقداماتی در دفاع از استقلال ایران پرداختند. آنها با تعطیل کلاس‌های درس و طرح مسئله جهاد، مردم را به تجمع در کاظمین جهت عزیمت به ایران فراخواندند. با رؤسای عشایر نیز در این زمینه مذاکراتی به عمل آورده که با قوای مسلح خود در جهاد علیه روسها شرکت کنند و آنها نیز پذیرفتند. اما درگذشت آخوند خراسانی در شب قبل از حرکت، برنامه حرکت را به تعویق انداخت. پس از مدتی این جریان با ریاست و رهبری آیت‌الله عبدالله مازندرانی ادامه یافت. «هیئت منتخبه‌ای» متشکل از سیزده تن از آیات و حجج اسلام تشکیل شد و «ریاست معنویه هیئت منتخبه» به عهده آقا میرزا مهدی آیت‌الله‌زاده خراسانی (فرزند آخوند خراسانی) گذاشته شد. فتواهای متعدد جهادیه صادر شد و مراجع ملت ایران را به اتحاد برای مقابله با دشمن تشویق کردند و تلگرافهای متعددی نیز به مقامات رسمی ایران ارسال کردند. علماء تهاجم اجانب را محو اسلامیت و استقلال ایران می‌دانستند. در این حرکت، نهاد دینی آیات و مراجعی، نظیر میرزا محمد تقی شیرازی، سید اسماعیل صدر و شیخ الشریعه اصفهانی نیز که چندان با مشروطه همنوایی نداشتند، به جمع علمای مجتمع در کاظمین پیوستند. اما دولت ایران، به علت عواقب این امر، با حرکت آنها به سوی ایران مخالفت کرد و از هیئت منتخبه خواست که مردم را به شهرهای خود برگرداند و از تصمیم جهاد منصرف شود. آنها نیز پس از سه ماه توقف در کاظمین به نجف و کربلا مراجعت کردند و این نهضت بدون اقدام و نتیجه عملی به پایان رسید؛^۱ اما نشان داد که مرجعیت شیعه به قدرت سیاسی نیرومندی تبدیل شده و توان بسیج توده‌ها را در حداقل زمان دارد. این امر ناشی از دشادگاهی شیعیان و نفوذ و رسوخ حرکتها و اقدامهای بیدارگرانه و احیاگرانه در میان آنها بوده است.

در عصر حکومت احمدشاه قاجار، جامعه ایران دچار حکومتی ضعیف و ناامنی فزاینده بود. در فضای ناامن و نامساعد حرکتهای اصلاحی و بیدارگرانه دچار رکود شد و این امر بسیار مهم، که می‌توانست در سالهای آینده از شکل‌گیری حکومت دیکتاتوری به رهبری رضاخان جلوگیری کند.

۱. حسن نظام الدین زاده، مجموع روس و اقدامات رؤسای دین برای حفظ ایران، به کوشش ناصرالله صالحی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۷، ص ۲۴-۳.

تحت الشعاع موضوع حکومت مرکز و امنیت خواهی قرار گرفت.^۱ البته، در این سالها، به ویژه در سالهای منتهی به تأسیس حکومت پهلوی، حرکتها و نهضتها بایی با صبغة اسلامی پدید آمدند که باز هم تحت الشعاع گرایش به تمرکز و امنیت خواهی قرار گرفته، از میان رفتند. علت دیگر به نتیجه نرسیدن آن حرکتها، عدم اتحادشان با علمای بانفوذ شیعه و مرجعیت دینی و قرائتها خاصی از اسلام بود که مآل نمی‌توانست از پایگاه مرجعیت تأیید و تقویت شود. البته این قیامها و خیزشها در فرصت کمی که داشتند، موفق به معرفی صحیح خود و برنامه‌هایشان نشدند و این امر امکان استمرار آنها را کاهش داد. استعمار خارجی نیز در تضعیف آنها نقشی مستقیم داشته، چرا که برخی از خیزشها، مانند نهضت جنوب، علیه حضور و تجاوز خارجی بوده است.

نهضت جنگل، به رهبری میرزا کوچک خان جنگلی، در شرایطی شکل گرفت که جای جای سرزمین ایران مستعد قیامهای آزادیبخش برای خاتمه دادن به حضور بیگانگان و پایان دادن به اوضاع هرج و مر جزء داخل مرزها بود. میرزا کوچک خان پس از ایجاد ارتباط با تشکیلات اتحاد اسلام در تهران و بحث و مناظره با آنها، با این هدف که «هر دولتی که نتواند مملکت خود را از سلطه و اقتدار دشمنان خارجی نجات دهد وظيفة ملت است که برای استخلاص وطنش قیام کند»، مصمم به سازمان دهی نهضتی برای دست یابی به آن هدف شد. قیام وی در جنگلهای شمال ایران شکل گرفت و از شوال ۱۳۳۳ تا ربیع‌الثانی ۱۳۴۰ ق به طول انجامید. او فعالیت سیاسی‌اش را در کنار نیروهای مذهبی روحانی آغاز کرد و در وقایع انقلاب مشروطه و پس از آن با قوای مستبدین جنگید. در جریان جنگ جهانی اول به گیلان رفت و تشکیلاتی مخفی به «نام هیئت اتحاد اسلام» را پایه‌ریزی و به تدریج مجاهدین را به سوی خود جلب کرد. پس از چندین سال مبارزه و واردآمدن ضرباتی بر پیکر آن، از جمله در واقعه کودتای سرخ و سرانجام با اقدام مشترک دولت و شوک‌الدوله، انگلیس و شوروی، نهضت جنگل محکوم به شکست شد.^۲

از حرکتها دیگر که در سالهای منتهی به تأسیس حکومت پهلوی، صبغة اسلامی داشت، قیام شیخ محمد خیابانی در شهر تبریز بود. این قیام در واکنش به انعقاد قرارداد ۱۹۱۹ م دولت و ثوق‌الدوله با انگلیس بود. البته قیامهای دیگری نیز در نقاط مختلف شکل گرفتند که به جنبشها ضد قرارداد معروف شدند^۳ که به موجب این قرارداد، اداره امور نظامی، امور مالی، ارتباطات و اداره تشکیلات

۱. علیرضا ملایی توانی، مشروطه و جمهوری؛ ریشه‌های نابسامانی نظم دموکراتیک در ایران، تهران، گستر، ۱۳۸۱، ۱۷۵-۱۶۲.

۲. نهضت جنگل به روایت اسناد وزارت امور خارجه، به کوشش رفیه سادات عظیمی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۷، ۱۳۷۷، ص ۱۸-۱۵ (مقدمه).

۳. داریوش رحمانیان، چالش جمهوری و سلطنت در ایران؛ زوال قاجار و روی کار آمدن رضاشاه، تهران،

دیگری را در اختیار خود می‌گرفتند. شیخ محمد خیابانی از روحانیون مبارز و اصولگرای اواخر دوره قاجاریه و از آزادیخواهان و مجاهدین دوره نهضت مشروطیت بود که در تمام مراحل نهضت با نیروهای طرفدار استبداد مبارزه کرده بود که در اعتراض به انعقاد قرارداد ذکر شده و انتساب عین الدوله به حکومت آذربایجان و پارهای عوامل دیگر، حرکتی را علیه حکومت مرکزی سازمان دهی کرد و کنترل آذربایجان را به دست گرفت. او دشمن سرسخت بیگانگان و مخالف هرگونه مداخله اجنبی در امور داخلی ایران بود. او همچون میرزا کوچک خان در صدد این بود که از آذربایجان شروع کند و سراسر ایران را از استیلای استبداد و استعمار رهایی بخشد.^۱ در اثر اعتراضهای فزاینده، وثوق الدوله استعفا داد، ولی جنبش خیابانی نیز به دست دولت بعدی سرکوب شد و با کشته شدن خیابانی به پایان رسید.^۲

مهم این است که حرکت خیابانی و جنگلیها را نمی‌توان از منظر بیداری اسلامی بررسی کرد؛ چون دیدگاههای اسلامی آنها با دیدگاه علمای اصولگرا، که مهم‌ترین ویژگی آن آمیختگی دین و سیاست است، تفاوت داشت و در آن قیامها به جدایی دین از سیاست تأکید شده بود. اما در مخالفت با استیلای کفار و بیگانگان در امور و سرنوشت مسلمین، نظرها و دیدگاههای مشابهی داشتند و این موضوع در حرکتهای ضد استبدادی و ضد استعماری بعدی نیز محركی مؤثر بوده است.

از صحنه‌های دیگری که علمای شیعه دست به واکنش زدند و در قبال آن موضع گرفتند و نظرهایی ارائه کردند، طرح جمهوری خواهی رضاخان بود. این طرح در ۱۳۰۳ش هنگامی مطرح شد که حاکمیت سلسله قاجار کاملاً از اعتبار افتاده بود و در همسایگی ایران، در کشور ترکیه نظام جمهوری اعلام شده بود. طرح این موضوع و به خصوص متأثر بودن آن از ترکیه، دل نگرانی روحانیت را برانگیخت؛ زیرا اعلام جمهوریت را با برنامه‌های ضداسلامی آتاترک در ارتباط می‌دانستند.^۳

یکی از مخالفان جمهوریت، آیت‌الله سید حسن مدرس، نماینده مجلس شورای ملی، بود.^۴ مدرس با جمهوری واقعی مخالف نبود و این مطلب را بارها در جواب معارضان و منتقدان گفته بود. او می‌گفت این جمهوری که می‌خواهند بر ما تحمیل کنند مبتنى بر اراده ملت نیست، بلکه انگلیسیها

→ نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۴۲.

۱. علی اصغر شیمی، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، علمی، چ ۲، ۱۳۷۰، ص ۶۰۳-۵۹۹؛ محمد جواد شیخ‌الاسلامی، سیمای احمدشاه قاجار، چ ۲، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸-۹۰.

۲. علی اصغر شیمی، پیشین، ص ۶۰۳.

۳. سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو، چ سوم، ۱۳۷۵، ص ۲۱-۲۲؛ علیرضا ملایی توانی، پیشین، ص ۳۳۵.

۴. علی دوانی، «استادان آیت‌الله شهید سید حسن مدرس»؛ مدرس، تاریخ و سیاست (مجموعه مقالات)، تهران، موسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ۱، ص ۲۵-۴۲.

می خواهند ما را به پذیرش آن وادارند و رژیم صدر صد وابسته و تحت الحمایه را بر ایران استوار سازند و اگر نامزد جمهوری خواهی فرد آزادی خواه و ملی بود، حتماً با او همراهی می نمودم.^۱ حقیقت این است که جریان جمهوری خواهی رضاخان، به هیچ وجه، ماهیتی مردم سالارانه نداشت، بلکه تلاش طیفی از نخبگان فکری و سیاسی برای جایی مسالمت‌آمیز قدرت در چهارچوب قوانین و نهادهای مستقر با هدف تشکیل حکومتی مقندر و متمرکز بود. گذشت زمان نیز دروغ بودن ادعای جمهوری خواهی را ثابت کرد.^۲ مدرس در برانگیختن علمای برای مخالفت با جمهوری خواهی رضاخانی نیز نقش داشته است. او در این مقطع از تاریخ معاصر ایران، در مقام مجتهدی سیاسی - ملی ایفای نقش می کرد. روحانیون نیز با تشکیل گرد هماییها در قم به مخالفت برخاستند. سرانجام کار به جایی رسید که خود رضاخان دست به دامن روحانیت شد تا سروصدا و اعتراضات ناشی از جمهوری خواهی را بخوابانند. در دوره قبل از سلطنت، رضاخان در صدد بود اقدامات خود را به کمک روحانیون عصر، به ویژه علمای مقیم نجف پیش ببرد. خود او نیز گرایشهای ظاهری طرفداری از دین نشان می داد.^۳ بدین ترتیب، جنبش جمهوری خواهی در پی مخالفت آشکار نیروهای مذهبی و نیز پافشاری تمایندگان جناح اقلیت مجلس به رهبری مدرس به شکست انجامید.^۴ مدرس به نحوه انتخابات مجلس پنجم نیز اعتراض کرد و با مرتبط کردن تقلب در انتخابات، به واهی بودن جمهوری خواهی رضاخان به افشاگری پرداخت. مدرس با استقامت و مبارزة کم نظر، چراغ جنبش بیداری اسلامی را در این دوره اختناق فزاینده روشن نگهداشت.

دوره پهلوی اول (۱۳۲۰-۱۳۰۴ش) را می توان دوره خصوصیت شدید علیه فرهنگ اسلامی و نهادهای دینی دانست. یکی از عواملی که به شکل گیری و تثبیت دیکتاتوری دوره رضاشاهی منجر شد، سرخوردگی روحانیون از مشروطه خواهی و آثار گمراه کننده شرکت مداوم و آشکار رضاشاه در مراسم مذهبی قبل از تحکیم موقعیت خود بود. درواقع دوگانگی و نفاق وی در این زمینه مؤثر بوده است.^۵ با این همه، نهضت بیدارگری به رغم دشواری راه، همچنان حرکتی رو به جلو داشت.

یکی از رخدادها و تحولات مهم نهاد دینی در دوره پهلوی، تأسیس حوزه علمیه قم به کوشش آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری است. او در نهضت مشروطه خواهی خود را بی میل به آن نشان داد و از موضع گیری سیاسی دور نگهداشت. عمدت ترین نتیجه تأسیس حوزه علمیه قم، انتقال مرکزیت

۱. حسین مکی، تاریخ بیست ساله ایران، ج ۲، تهران، علمی، ۱۳۷۲، ص ۴۹۵.

۲. علیرضا ملایی توانی، پیشین، ص ۳۵۸-۳۲۵.

۳. علیرضا ملایی توانی، مجلس شورای ملی و تعیین دیکتاتوری رضاشاه، تهران، مرکز استاد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹-۱۱۹.

۴. سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، پیشین، ص ۲۷۹-۲۷۸.

مرجعیت شیعه از عتبات عالیه و حوزه علمیه نجف اشرف به این حوزه بود که تأثیرات فراوانی بر جامعه و مردم ایران بر جای نهاد.^۱ دیری نگذشت که این حوزه در مبارزه با افکار کمونیستی و اقدامات ضددینی رضاشاه معروفیت پیدا کرد و خلاً موجود در پاسخگویی به پرسش‌ها و نیازهای جامعه در امور دینی و شرعی را پر کرد. از نظر سیاسی نیز، مسائل مشروطیت و دور بودن علماء از مرکز تحولات انقلاب نیاز به ایجاد چنین مرکزی را مؤکد می‌گرداند.^۲ احتیاط سیاسی آیت‌الله حائری در شکل‌گیری و تثبیت موقعیت حوزه علمیه قم مؤثر بود و از گرفتارشدن آن به افراط‌کاری یا تفریط قبل از استحکام پایه‌هایش، جلوگیری کرد.

آیت‌الله حائری شکل سومی از مبارزه نهاد دینی را، که پی‌ریزی حرکت فرهنگی حوزوی و اصیل شیعی در برابر امواج فزاینده و مخرب غرب‌گرایی بود، پدیدآورد. اگر علمای پیش از وی در بعد سیاسی و انقلابی با دو ضلع استعمار و استبداد درگیر بودند، آیت‌الله حائری به ضلع سوم، یعنی لائیسیسم در حال پیشروی توجه کرد و آن را جبهه اصلی مقابل دین برشمرد و به مقابله با آن پرداخت. البته تقویت فرهنگ دینی از سوی آیت‌الله حائری، در آینده بیشتر ثمرات خود را بروز داد و آن پیروزی نهایی و تفوق اندیشه دینی بر سکولاریسم بود.^۳

یکی از علمای روش‌بین و مبارز عصر رضاشاه، آیت‌الله محمدتقی بافقی بود. او در مراسم نوروزی ۱۳۰۶، که زنان درباری (بی‌حجاب) وارد حرم حضرت مقصومه علیهم السلام در قم شدند، به مخالفت برخاست و به همین علت دستگیر و مدتی بعد تبعید شد.^۴ این اعتراضات در جامعه و مطبوعات انعکاس پیدا کرد و جریان مبارزة روحانیون با سیاستهای دین‌ستیزانه را فعال و زنده نگهداشت.

واکنش مهم دیگر علیه سیاستهای مذهبی دین‌ستیزانه رضاشاه در ۱۳۰۶ش به رهبری آیت‌الله نورالله اصفهانی شکل گرفت. آقا نورالله در ۱۳۰۶ش جمعیتی به نام «اتحاد اسلامی اصفهان» از پیوند روحانیون، احساناف، کسبه و متدينین ایجاد کرد و هدف آن مقابله با سیاستهای فرهنگی، مذهبی و اقتصادی حکومت پهلوی بود.^۵ قیام ۱۳۰۶ش در خلاهر علیه قانون نظام وظیفه، که طلاق را نیز به

۱. حمید بصیرت منش، «علماء و روایت رضاشاه»، تهران، موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶-۲۳۵.

۲. حاج شیخ عبدالکریم حائری (مؤسس حوزه علمیه قم)، به کوشش عمام الدین فیاضی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۱۶-۱۶، ص ۱۶۲-۱۶۱ تاریخ تئامی انقلاب اسلامی (تاریخ حوزه علمیه قم)، ج ۱، به کوشش غلامرضا کرباسچی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰، ۲۷-۲۶، ص ۲۷-۲۶.

۳. موسی نجفی و موسی فقیه حتانی، پیشین، ص ۲۲۷-۲۲۴.

۴. دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ۱۳۷۵، ذیل «بافقی، آیت‌الله محمدتقی»، (حامد الگار).

۵. حمید بصیرت منش، پیشین، ص ۲۹۳.

خدمت نظام وظیفه ملزم می‌کرد، بود، اما عملاً علیه سیاستهای فرهنگی رضاشاه عمل می‌کرد. در ادامه این قیام، علماء و طلاب اصفهان در ۲۱ شهریور ۱۳۰۶ به قم مهاجرت کردند که تا ۴ دی ۱۳۰۶ (۱۰۵ روز) به طول انجامید. آیت‌الله حائری از مهاجرین استقبال کرد و امکانات رفاهی و زمینه انعکاس دیدگاههای آنها را فراهم کرد. دربار ابتدا این مهاجرت را جدی نگرفت، ولی پس از آنکه تیمورتاش، وزیر دربار، به دیدار مهاجرین رفت و با آنها به گفت‌وگو پرداخت، نمایندگان علمای مشهد، همدان، کاشان، شیراز و برخی نقاط دیگر نیز به مهاجرین اصفهانی پیوستند. از سراسر کشور، تلگرافهایی نیز به شاه در حمایت از علماء ارسال شد. با علمای مقیم نجف نیز تماس‌هایی برقرار شد. کار به جایی رسید که حکومت به فکر به توب‌بستن قم افتاد.^۱ دولت به خواسته‌های مهاجرین تن درداد (۳۰ آذر ۱۳۰۶)، ولی علماء موافقت با آن را به صدور لایحه‌ای از طرف دولت و تصویب مجلس موکول کردند. درنهایت مخبر‌السلطنه، رئیس الورزا، و تیمورتاش با ایجاد تفرقه در میان مهاجرین و بدون عمل به تعهدات و وعده‌ها، به این قیام پایان دادند. در این میان، درگذشت ناگهانی و نابهنه‌نگام آیت‌الله نورالله اصفهانی در قم، نیز در این پایان بی‌نتیجه، بی‌تأثیر نبوده است.^۲ گرچه در ظاهر امر، پایان کار بی‌نتیجه می‌نمود، ولی اجتماع روحانیون و طلاب از شهرهای مختلف و تبادل اطلاعات و افکار آنها و پخش خبرهای این اعتراض موجب امیدواری نیروهای مذهبی برای تداوم مبارزه در سالهای آینده شد. درواقع این نوع حرکتها نوعی تدارک صبورانه برای انجام کارهای بزرگ‌تر در آینده بود.

در فاصله بین سالهای ۱۳۰۷ و ۱۳۲۰ ش عرصه بر نیروهای مذهبی و عملکرد نهاد دینی بیش از پیش تنگ‌تر شد. در این مدت، آیت‌الله مدرس بر اثر ادامه مخالفت با حکومت رضاشاه به شهر خوف تبعید و سرانجام به شهادت رسید.^۳

از رویدادهای مهم دیگر عصر حکومت رضاشاه، قیام مسجد گوهرشاد است که در تیر ۱۳۱۴ اتفاق افتاد و یکی از علمای مشهد به نام آیت‌الله حسین قمی در اعتراض به ترویج کلاههای سینک اروپایی به تهران آمد تا شکایتش را به رضاشاه تسلیم کند، اما دستگیر و زندانی شد. در واکنش به دستگیری وی، تجمعات اعتراض‌آمیزی در مسجد گوهرشاد مشهد اتفاق افتاد که با کشتار مردم به دست نظامیان سرکوب شد. این بزرگ‌ترین قتل عام حکومت پهلوی تا ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ است. شیخ محمد تقی بهلول، واعظ معروف، به افغانستان گریخت و آیت‌الله قمی نیز به عراق تبعید شد.

۱. مرجعیت در هر صفحه اجتماع و سیاست، به گوشش محمد حسین منظور الاجداد، تهران، شیرازه، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰-۳۲۵.

۲. حاج شیخ عبدالکریم حائری، پیشین، ص ۸۷-۸۸.

۳. حمید بصیرت‌منش، پیشین، ص ۳۲۳-۳۲۵.

عددای دیگر از علما و نیروهای مذهبی دستگیر و زندانی یا تبعید شدند.^۱ در مجموع، رویکرد غیردینی حکومت رضاشاه در اداره جامعه ایران، موجب ایجاد شکاف بین حکومت و مردم و ایجاد برخوردهای خشن یا زیرزمینی شدن فعالیت نیروهای مذهبی و پیدایش وضعیت انفجارآمیز در جامعه شد.^۲ در نتیجه، سیاستهای اسلامزادایی، ضد خود را در جامعه پرورش داد و زمینه را برای تحولات دهه ۳۰ فراهم آورد.

با شکست دیکتاتوری رضاشاه و خروج وی در ۲۵ شهریور ۱۳۲۰ از ایران، به یکباره زنجیرهای استبداد از هم گسترت و نیروهای مذهبی و احیاگران تفکر دینی نیز، همچون دیگر نیروها، خود را از قیود حکومت رضاشاه آزاد یافتند. در این فضای نسبتاً آماده سیاسی، نیروهای مذهبی تلاش خود را برای از میان بردن فضای ضد دینی و تحمیل شده بر جامعه و احیای اندیشه دینی و بیداری اسلامی شروع کردند. در این میان، حوزه علمیه قم با وارد کردن اولین نسل دانش آموختگان نواندیش خود برای هدایت مذهبی جامعه، حیات نوینی را آغاز کرد. محورهای مبارزه و فعالیت نیروهای مذهبی در اوایل دهه ۳۰ عبارت بودند از: مبارزه با افکار احمد کسری، مبارزه برای حجاب زنان، مبارزه با کمونیسم و مبارزه با بهائیت. در مورد هر کدام از موارد ذکر شده، تبلیغات فراوان و کتب متعددی تألیف و منتشر شد؛ رسائل مختلفی نیز نوشته شد که مشخص ترین آنها رسائل حاجیه و کتاب کشف الاصرار امام خمینی بود که در واقع ردیهای بر رسالة اسرار هزار ساله نوشته حکیم زاده و آثار احمد کسری بود. این کتاب طرح اجمالی ولایت فقیه نیز بود. از سال ۱۳۲۷ ش مسئله فلسطین نیز وارد حوزه بیداری اسلامی در ایران شد. برای رسیدن به هدفهای مذکور در چهار محور مبارزه با بی دینی، تشکلها، انجمنها، گروهها و احزاب سیاسی - مذهبی نیز به وجود آمدند.^۳ در کنار فعالیت‌های یادشده، دو محور سنتی فعالیت روحانیون مکتب اجتهادی، یعنی مبارزه علیه استبداد و استعمار نیز دنبال شد. روحانیون تبعیدی بار دیگر به صحنه بازگشتند، که از جمله آنها آیت الله حسین قمی و سید ابوالقاسم کاشانی بودند. برنامدهای آموزش دینی و مذهبی نیز اصلاح شد و وضعیت اداره موقوفات نیز تغییر کرد.^۴ از پدیدهای جریان احیای تفکر دینی در دهه ۳۰ ظهرور امام خمینی و ورود او به صحنه سیاسی - مذهبی است. ایشان در ۱۳۲۳ ش نخستین بیانیه مكتوب سیاسی خود را تحریر کرد و در

۱. سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۲۸۶-۲۸۵.

۲. دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۳۷۹، ۵، ذیل «پهلوی، سلسله، عصر پهلوی اول»، (بروین قدسی زاد) ص ۷-۸۴۳.

۳. رسول جعفریان، جریانها و سازمانهای مذهبی - سیاسی ایران (سالهای ۱۳۵۷-۱۳۲۰)، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ج سوم، ۱۳۸۰، ص ۲۲-۱۸.

۴. روح الله حسینیان، بیست سال تکاپوی اسلام شیعی در ایران ۱۳۲۰-۱۳۲۰، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۹۸-۹۵.

آن، یادآور شد که «انبیاء در حالی که کاملاً مجدوب تأمل درباره خداوند بوده‌اند، برای تغییر شرایط اجتماعی و سیاسی انسانها قیام کرده‌اند. بر عکس مسلمانان امروزی فقط به خاطر منافع دنیوی قیام کردند؛ و نتیجه آن هم، حاکمیت بیگانگان و عوامل آنها، مانند رضاشاھ... بود».^۱

در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ ش، دور کن دیگر به ارکان فعالیت جنبش بیداری اسلامی افزوده شد و آن دو مطبوعات دینی و شاخه یا گرایش دین باور جنبش دانشجویی بود. البته مطبوعات دینی در دهه‌های گذشته نیز سابقه فعالیت داشت، ولی در این دوره از نظر کمی و کیفی گسترش چشم‌گیری یافت. ویژگی جدید فعالان مذهبی مطبوعات این بود که علاوه بر روحانیون، تحصیل‌کرده‌های دانشگاه‌های داخل و خارج نیز به نویسنده‌ی مذهبی روی آوردند و در شناساندن اسلام به نسل جوان کوشیدند. بخشی از مقالات مطبوعات مذهبی، سعی در تطبیق علم و دین یا اثبات مسائل دینی با استفاده از دانش جدید داشتند. از نشریات مذهبی این دوره می‌توان به خرد، سالنامه و هفته‌نامه نور دانش، آین اسلام، پرچم اسلام، دنیای اسلام، وظیفه، مسلمین، محقق، تعلیمات اسلامی، ستاره اسلام، ندای حق، حیات مسلمین و تاریخ اسلام اشاره کرد.^۲

یکی از بارزترین صحنه‌های پیروزی جنبش بیداری اسلامی، در نهضت ملی‌شدن صنعت نفت به نمایش گذاشته شد. این نهضت مهم‌ترین حرکت ضداستعماری دهه ۳۰ ش به شمار می‌رود. در جریان ملی‌شدن صنعت نفت، دو گرایش فکری ملی‌گرایی و مذهبی به هم رسیدند و از اقدامات متحداه خود در دفاع از حقوق مردم نتیجه درخشنای گرفتند. رهبر ملی، محمد مصدق و رهبر بلامنازع مذهبی، آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی بود. آیت‌الله کاشانی سال‌ها با سلطه استعماری انگلیس در عراق و ایران مبارزه کرده بود و در این برهه از زمان با تکیه بر قاعده «نفی سبیل» به نفی سلطه انگلیس بر ایران، به ویژه صنعت نفت پرداخت. با توجه به پایگاه توده‌ای ایشان و مذهبی بودن جامعه ایران، وی توانست همچون پلی ارتباخی، مردم مذهبی را به اندیشه‌های جبهه ملی پیوند دهد.^۳ اعلامیه‌ها، سخنرانی‌ها و فتوایه‌های آیت‌الله کاشانی به مبارزه مردم مشروعيت دینی داد و براهین عقلی و شرعی لزوم ملی‌شدن را تبیین کرد. در این زمینه، با روحانیون و دیگر نیروهای مذهبی در تهران و شهرستانها نیز تماس گرفت و آنها را به حضور در صحنه مبارزه فراخواند. و با مصاحبه‌های متعدد خارجی نیز استدلالها و دیدگاهها خود و مردم را به گوش جهانیان رسانید.^۴

۱. سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۳۰۴-۳۰۳.

۲. رسول جعفریان، پیشین، ص ۹۱-۷۴.

۳. فریدون اکبرزاده، نقش رهبری در نهضت مشروطه، ملی نفت و انقلاب اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۰۰.

۴. حسین گل‌بیدی، آیت‌الله کاشانی و نفت، تهران، اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰-۳۵.

آیت‌الله کاشانی، برای عملی کردن دیدگاههای خود در جریان نهضت ملی‌شدن نفت، از تشکیلات مجمع مسلمانان مجاهد و جماعت فدائیان اسلام نیز بهره می‌برد. هسته اولیه مجمع، جماعت فدای‌کاران اسلام بود که در ۱۳۲۲ ش تأسیس شده بود، البته هسته اولیه جماعت فدائیان اسلام نیز به آن تشكل می‌رسد. مجمع دیدگاههای خود را از طریق روزنامه «مهر میهن» منتشر می‌کرد.^۱ فدائیان اسلام در تحولات دهه ۱۳۲۰ ش حضور فعالی داشتند. مبارزه با افکار کسری و هم‌فکرانش فعالیت اصلی آنها بود. آنها در کنار تبلیغات و فعالیت فرهنگی به مبارزه قهرآمیز نیز معتقد بودند. آنها بر آن بودند که مسلمانان نباید از کشتن و کشته شدن دشمنانشان هراسی در دل راه دهند. دشمنی که به حقایق اسلام گردن ننهد و قصد تجاوز به مسلمین را داشته باشد، باید نابود شود.^۲ آنها در راستای تحقق اهداف خود احمد کسری، عبدالحسین هژیر و حاجی علی رزم‌آرا را ترور کردند. قتل رزم‌آرا نقش مؤثری در تسريع روند ملی‌شدن صنعت نفت و تصویب لایحه آن در مجلس شورای ملی و سنا داشت.^۳ درواقع، قتل رزم‌آرا آخرین گام پیروزی در نهضت ملی‌شدن نفت بود.

صحنه دیگری که روحانیت مبارز شیعه در مقابل استبداد و استعمار پیروز شد، قیام سی‌ام تیر ۱۳۲۱ بود. در فاصله ۲۵ تا ۳۰ تیر ۱۳۳۱ که مصدق استعفا داد و محمدرضا پهلوی بلاfacسله احمد قوام را به جای وی به نخست‌وزیری منصوب کرد، بی‌درنگ آیت‌الله کاشانی بار دیگر وارد صحنه شد. سخنرانیها، مصاحبه‌های مطبوعاتی و اعلامیه‌های وی چنان تأثیری گذاشت که یک اعتراض سراسری علیه دولت قوام شکل گرفت. پاسخ مردم به ندای مرجعیت سیاسی بیانگر رشد مطلوب بیداری اسلامی و همه گیرشدن آن در ایران بود. او در واکنش به اعلامیه تهدیدآمیز احمد قوام، طی اعلامیه‌ای گفت: «اعلامیه ایشان در نخستین روز زمامداری به خوبی نشان می‌دهد که چگونه بیگانگان در صددند که به وسیله ایشان، تیشه به ریشه دین و آزادی و استقلال مملکت زده و بار دیگر زنجیر اسارت را به گردن ملت مسلمان بیندازند. توطئه تفکیک دین از سیاست، که قرون متتمدی، سرلوحة برنامه انگلیسیها بوده و از همین راه ملت مسلمان را از دخالت در سرنوشت و امور دینی و دنیوی باز می‌داشته است، امروز سرلوحة برنامه این مرد جاه طلب قرار گرفته است. احمد قوام باید بداند که در سرزمینی که مردم رنجیده‌اند، پس از سالها رنج و تعب، شانه از زیر بار دیکتاتوری بیرون کشیده‌اند، نباید رسماً اختناق افکار عقاید را اعلام و مردم را به اعدام دسته جمعی تهدید نماید. من صریحاً می‌گویم که بر عموم برادران مسلمان لازم است که در راه این جهاد اکبر، کمر همت محکم

۱. روح‌الله حسینیان، پیشین، ص ۶۳-۶۶.

۲. داود امینی، جماعت فدائیان اسلام و نقش آن در تحولات سیاسی - اجتماعی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱، ۱۱۲-۱۱۸. ۳. همان، ص ۲۱۳-۲۱۲.

بسته و برای آخرین مرتبه به صاحبان سیاست استعمار ثابت کنند که تلاش آنها در به دست آوردن قدرت و سیطره گذشته محال است». در ۲۹ تیر ۱۳۳۱ نیز طی پیامی به دربار گفت: «به عرض اعلیحضرت برسانید، اگر در بازگشت دولت دکتر مصدق، تا فردا اقدام نفرمایند، دهانه تیز انقلاب را با جلوه داری شخص خودم متوجه دربار خواهم کرد». ^۱ در مصاحبه های خود نیز اعلام کرد: «اگر پای یک کارشناس انگلیسی به مؤسسات نفتی آبادان برسد، من دستور خواهم داد که تمام تأسیسات نفتی و پالایشگاهها را آتش بزنند و نابود کنند... اگر کار سخت شود خودم حاضرم کفن بپوشم». ^۲ سرانجام بر اثر اتحاد نیروهای مذهبی با نیروهای ملی گرا، و با بسیج توده های مردم، احمد قوام برکنار و مصدق به جای وی انتخاب شد. قیام سی تیر در واقع اوج قدرت و نیرومندی مرجعیت شیعه و نهاد دینی در مسائل سیاسی بود.

از دیگر اقدامات بیدارگرانه در قالب احیای تفکر دینی، تلاش آیت الله بروجردی برای خروج روحانیت شیعه از انزوای مذهبی در جهان اسلام بود. او ابتدا هیئت هایی از مبلغان جوان و اندیشمند مذهبی حوزه علمیه قم را برای رسیدگی به امور شیعیان و مسلمانان به کشورهای مختلف روانه کرد و در اروپا، امریکا، افریقا و آسیا مراکز اسلامی ویژه شیعیان تأسیس کرد. مهم ترین اقدام وی در این زمینه، اعزام علامه شیخ محمد تقی قمی به قاهره و همزمانی حضور وی در آن سرزمین با سفارت قاسم غنی بود. بنا به حکایت اسناد وزارت امور خارجه، این دو با مساعی مشترک توانستند ارتباطات گسترده ای با علمای اهل سنت ایجاد کنند و به تبیین و تشریح مبانی اهل شریعت بپردازند. این اقدام در نهایت به تأسیس نهاد دارالتقریب مذاهب اسلامی انجامید. ^۳

چنان که قبل از اشاره شد، یکی از ارکان جدید جنبش بیداری اسلامی، پیدایش و تثبیت جنبش دانشجویی، به ویژه حلیف مذهبی و اسلامگرای آن، بود. در دانشگاهها که کانون برخورد افکار مختلف بود، تفکر دفاع از اسلام و هویت دینی به تدریج رشد کرد. هدف این حرکت، پیراستن اسلام از باورهای غلط و معرفی اسلام به عنوان دینی سازگار با علم، عدالت اجتماعی، برابری و آزادی بود که در ضمن با جهل، خللم و نابرابری و استبداد و استعمار در تعارض است. بخش عمده ای از شکل گیری این جنبش، در نتیجه فعالیت های متفکران روحانی و استادان و آموزگاران اسلامگرا و دین باور، مانند آیت الله طالقانی، استاد محمد تقی شریعتی، حسینعلی راشد، محمد تقی فلسفی، دکتر محمود شهابی، دکتر عطاء الله شهاب پور، مهدی بازرگان، ید الله سحابی و دیگران بود که در دهه های آینده به تعداد آنها افزوده شد. گروهی از دانشجویان نیز با ایجاد تشکلی به نام «انجمن اسلامی دانشجویان» حرکت

۱. حسین گل بیدی، پیشین، ص ۲۷۴-۲۷۷.

۲. روح الله حسینیان، پیشین، همان، ص ۱۷۶.

۳. همان، ص ۳۹۰-۳۹۱.

یادشده را تقویت کردند و گسترش دادند. این انجمن در ۱۳۲۰ تأسیس شد و در دودهه آینده به تکامل رسید.^۱ از کانونهای ترویج بیداری اسلامی، بهویژه در دهه ۴۰ ش، مساجد بودند که در هر کدام از آنها، یکی از مبارزان مذهبی برنامه‌های سخنرانی و تفسیر قرآن برگزار می‌کردند. در این میان نقش مسجد هدایت در تهران و فرد اول آن، یعنی آیت‌الله طالقانی، برجسته بوده است. هدف آیت‌الله طالقانی ترویج اسلام راستین در بین جوانان و روشنفکران و جلوگیری از افتادن آنها به دامن کمونیسم یا تفکرات غرب‌گرایانه بود. در دهه ۴۰ ش، بهویژه پس از کودتای امریکایی - انگلیسی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ واستقرار مجدد دیکتاتوری سلطنتی و مبارزه دوباره با مظاهر دینداری و اقدامات فزاينده ستیز با دین، که نوعی خلاً مذهبی و فکری ایجاد کرد، آیت‌الله طالقانی مبانی ترقی مذهبی را مطرح کرد. سخنرانیها و جلسات تفسیر قرآن وی، که در آن مبارزان پیشو امذهبی - سیاسی و طلاب و دانشجویان شرکت می‌کردند،^۲ در تداوم حیات جنبش بیداری نقش بسزایی داشته است. به تدریج مسجد هدایت به یکی از کانونهای مهم پیوند نسل جوان، بهویژه دانشجویان و تحصیل‌کردن با معارف دینی شد. چنان که در سالها و دهه‌های آینده، بسیاری از شرکت‌کنندگان در جلسات مسجد هدایت، جزو چهره‌های فعال سیاسی یا فرهنگی شدند و عده‌ای از شاگردان مسجد هدایت نیز در راه مبارزه برای احیای دین و حفظ آن به شهادت رسیدند. از چهره‌های مشهور می‌توان به آیت‌الله مرتضی مطهری، محمدعلی رجایی، مهدی بازرگان، جلال الدین فارسی، محمدجواد باهنر اشاره کرد. از مسجد هدایت به دلیل نقشی که در نشر معارف دینی ایفا کرد، به عنوان «دانان دانشگاه» نام برده شده که در آن در کنار جلسات مذهبی، مسائل روز دنیا با ارزش‌های اسلامی به صورت تطبیقی بررسی می‌شد.^۳

در دهه ۴۰ ش، حکومت پهلوی نیز مجدداً سیاست ضد دینی عصر رضا شاه را در سطحی گسترده‌تر آغاز کرد و به تخطیه باورهای ملی و ارزش‌های اسلامی و جابه‌جا نمودن فرهنگ غربی با آداب و رسوم ایرانی و سنت اسلامی پرداخت. در این میان، تأسیس ساواک در ۱۳۳۵ ش، در حمایت از آن سیاست تأثیر فراوانی داشته است.

دهدهای ۵۰ و ۶۰ به لحاظ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و رشد فزاينده بیداری اسلامی و احیای تفکر دینی، جایگاه خاصی در تاریخ معاصر ایران دارد. در این دو دهه، جریانی اصیل، در شکل و محتوای حقیقی آن در عرصه تفکر نوین دینی پدید آمد که رهبر واقعی و بلا منازع آن امام

۱. علی رضا کریمیان، جنبش دانشجویی در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰-۱۱۵.

۲. بهرام افراصیابی و سعید دهقان، طالقانی و انقلاب، ج ۲، تهران، نیلوفر، چ دوم، ۱۳۶۰، ص ۶۱-۵۹.

۳. لطف‌الله میثمی، از نهضت آزادی تا مجاهدین، ج ۱، تهران، صدیه، ۱۳۷۸، ص ۹۱-۸۸.

خمینی بود. ایشان هم در حوزه مبانی نظری و هم در قلمرو عملی با احیاگران پیشین تفاوت اساسی داشت. همچنین در این دوره، دیگر جریانهای فکری معتقد به اسلام سیاسی و استقرار حکومت دینی، آن جریان اصیل و ریشه‌دار را تقویت کردند.

در واپسین سال دهه ۱۳۶۰ ش تحت تأثیر شرایط بین‌المللی، از شدت اختناق سیاسی جامعه ایران کاسته و فضای باز سیاسی نیم‌بند و آزادی کنترل شده‌ای ایجاد شد. تحول بین‌المللی ناشی از پیروزی حزب دمکرات به رهبری جان اف کنندی و تأکید وی به ایجاد فضای باز سیاسی و اصلاحات سیاسی-اجتماعی در کشورهای تحت نفوذ امریکا ایجاد شده بود. هدف این سیاست مهار بحرانهای سیاسی و اجتماعی در این کشورها و ایجاد مانعی در برابر توسعه کمونیسم بود.^۱ اجرای اصلاحات ارضی و دیگر اصول انقلاب سفید در ایران نیز در جهت تأمین خواست دموکراتهای دولت کنندی در ایران بود که رژیم پهلوی بهناچار به آن تن داده بود. مخالفت نیروهای مذهبی به رهبری امام خمینی با اقدامات به‌ظاهر اصلاح‌گرایانه و در عمل غربی‌کردن ایران با حمایت مادی و معنوی تمام‌عیار امریکا سرآغاز دوره سوم تاریخ روشنفکری ایران شد که روشنفکری دینی و موج بیداری اسلامی جریان مسلط و غالب آن بود. در این موج، تغییری جدی در فضای روشنفکری ایران پدید آمد که از آن به «توبه روشنفکری» تعبیر شده است.^۲

در آغازین روزهای ۱۳۶۰ ش رخداد دیگری که به‌نوعی بر بیداری اسلامی تأثیر گذاشت، درگذشت آیت‌الله بروجردی بود. وی پانزده سال بلا منازع مرجعیت شیعه را در اختیار داشت، لذا خلا بزرگی در این زمینه پدید آمد. در این زمان مجتهدانی در ایران و نجف بودند که صاحب رساله، یا در معرض مرجعیت قرار داشتند که امام خمینی و آیات گلبایگانی، مرعشی نجفی، شریعتمداری، حکیم، خویی، شاهروodi، شیرازی و یزربی از جمله آنها بودند.^۳ هیئت حاکمه نیز در صدد انتقال مرکز مرجعیت به تجف بود، لذا پیام تسلیت درگذشت آیت‌الله بروجردی را به آیت‌الله حکیم فرستاد.^۴

پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی عده‌ای از روحانیون اصول‌گرای نوآندیش و برخی روشنفکران دین‌باور غیرروحانی با تشکیل جلساتی موضوع مرجعیت را بررسی و مطالبی را به صورت مقاله

۱. عباس خلجمی، اصلاحات امریکایی و قیام پانزده خرداد، خرداد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۴۶.

۲. نک: محمدعلی زکریایی، درآمدی بر جامعه شناسی روشنفکری دین، تهران، آذریون، چ سوم، ۱۳۷۸.

۳. روح‌الله حسینیان، سه سال ستیز مرجعیت شیعه (۱۳۲۱-۱۳۲۳)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۶.

۴. محمدحسن رجبی، زندگینامه سیاسی امام خمینی، چ ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ دوم، ۱۳۷۸، ص ۲۲۵-۲۲۶.

گردآوردن که در کتابی با نام بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، در ۱۳۴۱ش منتشر شد.^۱ مباحث مطرح شده بیانگر نوگرایی دینی و اندیشه‌های اصلاحی در حوزه دین بود، از قبیل خرافه‌زدایی از دامن دین اسلام، لزوم آشنایی رهبری شیعه با علوم تخصصی روز، فراهم ساختن اساس اقتصادی مستقل برای پشتیبانی از فعالیت‌های مذهبی و رهانیدن آن از چاپلوسی در مقابل دولت و عوام و پیشنهاد مرجعیت دسته جمعی موسوم به «شورای فتوای».^۲

در موج جدید بیداری اسلامی، امام خمینی و روحانیون همفکر وی، کوشیدند که سیاست را بر محور مرجعیت بازگردانند. طیف مذهبی جنبش دانشجویی نیز به تحقق این هدف کمک می‌کرد. برای تبیین این اندیشه، می‌توان از اصطلاحات «معنویت‌گرایی در سیاست» و «بازگشت به خویشتن انسان مسلمان ایرانی» استفاده کرد.^۳ امام خمینی، برای تحقق این هدف، به تقویت حوزه علمیه پرداخت.^۴

تصویب لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی در ۱۶ مهر ۱۳۴۱ در هیئت دولت، که براساس آن قید اسلام از شرایط انتخاب‌شوندگان و انتخاب‌کنندگان حذف شد و به جای سوگند به قرآن، سوگند به کتاب آسمانی جانشین شد، بحران عظیمی را در پی آورد که خود نیز زمینه‌ساز بحرانها و تحولات دیگری در آینده شد.^۵ امام خمینی از این پس، رسمآ فعالیت‌های خود را با فراخوانی و تشکیل جلسات مشورتی میان علمای قم آغاز کرد.^۶ نکته تازه در رهبری امام خمینی این بود که انتقادهایی که تاکنون متوجه دولت بود، از این پس متوجه محمدرضا پهلوی شد.^۷ مقاومتهای حکومت پهلوی در برابر اندیشه‌های احیاگرانه، موجب شد که اصلاح‌گری به اندیشه انقلابی تبدیل شود.^۸

امام خمینی مخالفت خود با لایحه مذکور را با وارد کردن ایرادهای شرعی به آن آغاز کرد و خواستار لغو آن شد. طی تلگرافهایی در اعتراض به شاه و علم (نخست وزیر) عواقب وخیم تخطی و تخلف از قرآن و احکام اسلام را یادآور شد.^۹ با تلاش امام خمینی، مخالفت و مبارزة همه گیرشد.

۱. بحث درباره مرجعیت و روحانیت (مجموعه مقالات)، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۹.

۲. آ. مراد، حامد الگار، برک و دیگران، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، ترجمه محمد مهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲، ص ۱۳۱-۱۳۳.

۳. محمد تقی قزل‌سنگی، «امام خمینی، گفتمان احیاء و چالش با گفتمانهای خالب»، ایدن‌لولوی، رهبری و فرایند انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)، ج ۱۲، تهران، موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲.

۴. رسول جعفریان، پیشین، ص ۱۳۹.

۵. جاس خلبان، پیشین، ص ۱۲۳.

۶. روح الله حسینیان، پیشین، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۷. رسول جعفریان، پیشین، ص ۱۳۲.

۸. محمدعلی زکریایی، پیشین، ص ۱۱۰-۱۰۳.

۹. صحیفه نور، به کوشش سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱، ۲، ۱۳۷۰، ص ۳۷-۳۳.

مقلدان و شاگردان امام، به طرق مختلف اخبار و اطلاعات و پیامهای امام را به سراسر کشور انتقال داد و بدین ترتیب به منزله پلی بین حوزه علمیه قم، افکار امام خمینی و شهرهای خود عمل کردند.^۱

مرحله اول نهضت بیداری اسلامی با عقب‌نشینی رژیم پهلوی و لغو لایحه انجمنهای ایالتی ولایتی در ۱۰ آذر ۱۳۴۱ با موفقیت به پایان رسید. مرحله بعدی، مخالفت مراجع و علماء با همه‌پرسی اصول ششگانه انقلاب سفید بود که در ششم بهمن ۱۳۴۱ انجام شد و به دنبال صدور اعلامیه‌ها، تجمعات اعتراض‌آمیز و سخنرانی و نشستهای مشورتی صورت گرفت که سبب شد افراد کمتری در همه‌پرسی شرکت کنند.^۲ رخداد مهم در این زمینه واقعه دوم فروردین ۱۳۴۲ بود که حکومت پهلوی به سرکوب روحانیون در مدرسه فیضیه قم و مدرسه طالبیه تبریز دست زد که طی آن عده‌ای کشته و مجروح شدند. نکته جالب اینکه رژیم پهلوی برای فریب افکار عمومی، آن را نزاع بین روحانیون مخالف اصلاحات ارضی و دهقانان موافق آن، که به قصد زیارت به قم آمده بودند، اعلام کرد. این اقدام رژیم نیز همچون اقدامات ضد دینی قبلی نتیجه معکوس به بار آورد و موجی از خشم و نفرت در سراسر کشور پدید آمد و حتی واکنشهایی در حوزه‌های علمیه نجف و کربلا ایجاد شد و سیل تلگرافها و اعلامیه‌ها روانه ایران گردید.^۳ شدیدالحنن ترین اعلامیه را نیز امام خمینی صادر کرد که به اعلامیه «شاهدوستی، یعنی غارتگری» معروف شد.^۴

مرحله دیگری از نهضت، که به دلیل اهمیت و تأثیرگذاری آن در تحولات نهضت اسلامی در آینده، مقطعی از تاریخ معاصر شد، قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ است. در محرم این سال، روحانیون مبارز به انتقاد از اعمال سرکوبگرانه رژیم پهلوی پرداختند و در نهایت، محافل عزاداری به کانونهای مبارزه و فعالیت سیاسی تبدیل شدند. در این فعالیت‌ها، سه قشر قدرتمند و تأثیرگذار بازاری، دانشگاهی و روحانی اتحاد خود را به نمایش گذاشتند. نقطه اوج این جریان، سخنرانی امام خمینی در عصر روز عاشورا در مدرسه فیضیه قم بود که اعلام کرد: «هدف نهضت، مبارزه با شاه و اسرائیل و حفظ اسلام از خطر ناشی از آن است». در بخش دیگری خطاب به محمد رضا پهلوی گفت: «من نمی‌خواهم تو [در سرنوشت] مثل پدر بشی، اینها می‌خواهند تو را یهودی معرفی کنند که من بگویم کافری، تا از ایران بیرون نکنم و بد تکلیف تو برسند».^۵

قیام پانزده خرداد در واقع نوعی نمایش گرایش جدی‌تر روحانیون به فعالیت‌های سیاسی و تلاش

۱. رحیم روح‌بخش، «چند شهری بودن جنبش‌های معاصر ایران» بررسی قیام ۱۵ خرداد، گفت و گو، ش ۲۹ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۳۶-۳۷.

۲. همان، ص ۵۳.

۳. عباس علی عبید زنجانی، انقلاب اسلامی ایران (علل، مسائل و نظام سیاسی)، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱، ۱۴۶-۱۴۲.

۴. صحیفة نور، ج ۱، پیشین، ص ۷۵-۷۳.

۵. همان، ص ۹۳-۹۱.

برای تحقق اسلام سیاسی بود. بازاریان نیز با چرخش از ایدئولوژی ملی‌گرایانه دهه‌های قبل، به سوی ایدئولوژی اسلام سیاسی با هدایت مراجع و روحانیون روی آوردند که این رویکرد نوین از ویژگیهای بیداری اسلامی دهه ۵۰ است. نکته قابل تأمل دیگر، سرعت بالای پیام‌رسانی و اطلاع‌رسانی در گستره جغرافیایی ایران و شرکت قشرهای مختلف مردم در آن بود.^۱ این قیام نشان داد که بیداری اسلامی به جریان قدرتمندی تبدیل شده است.

در فاصله درگذشت آیت‌الله بروجردی تا قیام ۱۵ خرداد، امواج فرعی دیگری بیداری اسلامی را تقویت کردند که جان‌مایه فعالیت‌های آنها نیز مذهبی و اسلامی بود و با درهم آمیختن مذهب و ملی‌گرایی جناح غیرروحانی، روشنفکری دینی و نهضت احیاگری دینی را شکل دادند. البته سابقه این جریان به دهه‌های پیش بازمی‌گردد. نهضت آزادی ایران یکی از تشکلهای سیاسی- مذهبی بود که در اوایل اردیبهشت ۱۳۴۰، به کوشش مهدی بازرگان، یادالله سحابی، آیت‌الله طالقانی و چند ملی‌گرای دیگر معتقد به اصول مذهبی تأسیس شد. بازرگان هدف از تشکیل نهضت را «حفظ اصالت نهضت ملی در چارچوب وحدت با جنبش نوین اسلامی» اعلام کرده است.^۲ عضویت افرادی چون جلال‌الدین فارسی و محمدعلی رجایی و دوستی و ارتباط افرادی، چون آیت‌الله بهشتی و آیت‌الله مطهری و محمدجواد باهنر با رهبران آن نهضت، بیانگر توجه آنها به دین اسلام است. در مرامنامه نهضت آزادی ایران نیز در کنار تأکید به احیای حقوق اساسی ملت ایران به «ترویج اصول اخلاقی، اجتماعی و سیاسی براساس مبادی دین مبین اسلام» اشاره شده است.^۳

واکنش رژیم پهلوی به فعالیت‌های آن نهضت، دستگیری و محاکمه رهبران و سران آن بود. جلسات محاکمه به صحنه‌های سیاسی تبدیل شد و طلاب علوم دینی، فعالان سیاسی و دانشجویان، در جلسات شرکت و با آیت‌الله طالقانی و دیگران دیدار و گفت‌وگو کردند.^۴ از نظر ماهیت نیز، این جلسات در عمل به محاکمه دولت کودتا و افشاگری در مورد عملکرد رژیم پهلوی تبدیل شد که در مجموع به روند بیداری اسلامی شتاب بخشید.^۵

از ویژگیهای بیداری اسلامی به رهبری امام خمینی در این سالها، می‌توان به تقویت اندیشه پیوند دین و سیاست، سازش‌ناپذیری با رژیم پهلوی، تثبیت اجتهاد سیاسی در حوزه‌های علمیه و تلفیق نظر و عمل در مبارزه با استبداد و استعمار اشاره کرد که از همه مهم‌تر، استکبار دوره جدید

۱. رحیم روح‌بخش، پیشین، ص ۶۸-۶۹

۲. شصت سال خدمت و مهارت (خاطرات مهندس مهدی بازرگان)، ج ۱، به کوشش غلام‌رضانجانی، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵، ص ۳۷۲.

۳. اسناد نهضت آزادی ایران، ج ۱، تهران، نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۱، ص ۴۲.

۴. عباس‌علی عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۵۰. ۵. محمدحسن رجبی، پیشین، ص ۳۲۱-۳۲۹.

جهان را هدف قرار داد. از دیگر احیاگران این سالها، می‌توان به محمود طالقانی و مرتضی مطهری اشاره کرد که بیشتر به فعالیت‌های فکری پرداختند.^۱

طیف مذهبی جنبش دانشجویی نیز در این سالها در جریان بیداری سهم قابل توجهی داشت. آنها با روحانیون اندیشمند و مبارز، همچون علامه طباطبائی، آیات مطهری و طالقانی در تماس بودند. دانشجویان در قالب انجمن اسلامی دانشجویان با پشتوانه دو دهه فعالیت، بر محور موضوعات فرهنگی به دفاع از دین اسلام در برابر افکار مارکسیستی و ایده‌های غرب‌گرایانه می‌پرداختند و به همبستگی ملل مسلمان تأکید داشتند؛ با آغاز نهضت اسلامی با امام خمینی نیز ارتباط برقرار کردند. امام خمینی به عنوان مرجع تقلید سیاسی، خلأ رهبری بر جسته مذهبی جنبش دانشجویی را برطرف کرد.^۲

به دنبال تبعید امام خمینی به ترکیه و سپس به نجف اشرف، که بر اثر فعالیت‌های سیاسی فرازینده ایشان و مشخصاً در اعتراض به تصویب لایحه کاپیتولاسیون صورت گرفت، استبداد و اختناق سیاسی افزایش یافت و فعالیت‌های سیاسی زیرزمینی شد. ترور حسن علی منصور، نخست وزیر وقت، نیز به تشدید اختناق کمک کرد. لذا در این سالها، مبارزه بیشتر به روش‌های قهرآمیز و مبارزه عقیدتی سوق داده شد. فعالیت هیئت‌های مؤتلفه اسلامی، حزب ملل اسلامی و سازمان مجاهدین خلق در چهارچوب نگرش جدید شکل گرفت. در این میان، حزب ملل اسلامی در تأثیر از فضای فکری حاکم بر جهان اسلام و با پیروی از روشنفکران و مصلحان دینی، در صدد تشکیل حکومت اسلامی فرامذهبی و فراملیتی، از طریق انقلابی انترناسیونالیستی اسلامی بود.^۳ در این میان، سازمان مجاهدین از ۱۳۴۴ تا ۱۳۵۰ به مطالعات تئوریک و فراگیری آموزش‌های نظامی مشغول شدند و در عمل، تأثیر چندانی بر روند جنبش بیداری اسلامی در دهه ۵۰ ش نگذاشتند. از ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۳، با آشکار شدن روش مبارزة مسلحانه، بسیاری از بنیان‌گذاران و رهبران آن دستگیر، زندانی، یا اعدام شدند.^۴ جنبش در ۱۳۵۴ ش نیز دچار انشعاب شده و به دو گروه اسلامی و مارکسیست تقسیم شدند که به درگیریهای خونین درون حزبی منجر شد.^۵

۱. مرتضی مطهری، «احیاء فکر دینی»، ده گفتار (مجموعه مقالات)، تهران، صدرا، ج ۵، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱-۱۲۹ همچو، احیاء تفکر اسلامی، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱، ج ۱۲-۱۷، رسول جعفریان، پیشین، ص ۱۹۷-۱۹۲.

۲. علیرضا کریمیان، پیشین، ص ۲۱۷-۲۱۳.

۳. اسماعیل حسن‌زاده، «تأملی در پیدایش و تکوین حزب ملل اسلامی»، متین، س ۲، ش ۵ و ۶ (زمستان ۱۳۷۸)، ص ۶۲-۶۲.

۴. غلام‌رضا نجاتی، تاریخ سیاسی بیست ساله ایران، ج ۱، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ج چهارم، ۱۳۷۳، ص ۴۰۷-۴۹۳.

۵. بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک، تهران، سازمان مجاهدین خلق ایران، ۱۳۵۴.

از ۱۳۵۶ش، از اختناق سیاسی کاسته شد و به تدریج زندانیان سیاسی نیز آزاد شدند. در این سالها هیئت‌های مؤتلفه در قالب فعالیت‌های فرهنگی و کم‌رنگ سیاسی، از سوی مبارزانی، چون محمدجواد باهنر، محمدعلی رجایی، هاشمی رفسنجانی، جلال الدین فارسی و دیگران احیا شد.^۱ فعالیت‌های شرکت سهامی انتشار، که آثار متفکران مذهبی را منتشر می‌کرد، در اشاعة تفکر دینی موثر بوده است.^۲

در کنار احیاگران و مصلحان دینی، آثار و اندیشه‌های افرادی، چون جلال آل احمد، مهدی بازرگان و علی شریعتی نیز در امتداد تقویت بیداری اسلامی بود. آل احمد در کتابپایی غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران به تبیین ابعاد غرب‌زدگی و روشنفکری پرداخت. او شیعه را نیز عنصری تفکیک‌ناپذیر از هویت ایرانی معرفی کرد و به نقش روحانیون در مقابله با تسلط غرب تأکید کرد.^۳ بازرگان نیز با پشتونه فعالیت‌های سیاسی گسترد، از دهه ۵۰ش به مبارزة ایدئولوژیک در عرصه قلم روی آورد. در دهه ۶۰ش نیز تداوم پیدا کرد. فعالیت‌های فکری شریعتی نیز به دلیل نفوذ و ایجاد تحرک اسلامی در قشر دانشگاهی و جوان و دور کردن آنها از تفکرات غرب‌گرایانه و مارکسیستی دارای اهمیت است. او با طرح گفتمان بازگشت به خویشتن، دنباله گفتمان غرب‌زدگی آل احمد را گرفت.^۴

در دهه ۵۰ش، به ویژه نیمة دوم آن، جنبش بیداری جهان اسلام و تلاش‌های استقلال طلبانه ملل اسلامی نیز در تحرک جریان بیداری اسلامی ایران تأثیر داشته است. در این میان، پیروزی مبارزان مسلمان الجزایری و جنبش فلسطین تأثیر بیشتری داشته است.^۵

مهمن ترین رخداد این دوره، آغاز بحث حکومت اسلامی در ۱۳۴۸ش، با عنوان «ولايت فقيه» از سوی امام خمینی در نجف بود. ایشان در این جلسات به اثبات و تبیین حکومت فقیهان و پیوند دین و سیاست و فراتر بودن ایدئولوژی نسبت به عبادت پرداختند. در ضمن بحث‌ها علیه حکومت ایران و

۱. جلال الدین فارسی، زوایای تاریک، تهران، حدیث، ۱۳۷۳، ص ۱۳۸.

۲. حسن یوسفی اشکوری، در تکاپوی آزادی، ج ۱، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، ۱۳۷۶، ص ۲۳۸-۲۳۹.

۳. مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شبرازی، تهران، نشر و پژوهش فرزان، ج سوم، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳-۱۱۸.

۴. سعید برزین، زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، تهران، نشر مرکز، ج دوم، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲-۲۰۱.

۵. مهرزاد بروجردی، پیشین، ص ۱۶۷.

۶. رسول جعفریان، پیشین، ص ۲۲۲-۱۲۲۰. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۰-۳۴۹.

کشورهای اسلامی نیز موضع گرفتند و صاحب‌نفلران را به معالعه و بررسی در این زمینه فراخواندند.^۱ اندیشه‌های ایشان از طریق شبکه پیام‌رسانی به ایران منتقل و باعث روشنگری و حرکت تازه‌ای در میان مبارزان ایرانی شد.

یکی از عوامل تقویت و پخش اندیشه‌های امام خمینی در اروپا و امریکا، دانشجویان مسلمان ایرانی بودند که در قالب انجمنهای اسلامی فعالیت می‌کردند و با نجف در ارتباط بودند. دسترسی آنها به مطبوعات و رسانه‌های گروهی در فضای مناسب سیاسی، به آنان امکان بیشتری برای تبلیغ و فعالیت می‌داد. در این میان، حضور آیت‌الله بهشتی در رأس مرکز اسلامی هامبورگ در آلمان وارتباط وی با دانشجویان از اهمیت بالایی برخوردار بود. دانشجویان مسلمان ایرانی در اروپا از ۱۳۴۵ش، نشریه‌ای نیز به نام اسلام، مکتب مبارزه منتشر کردند.^۲ در دهه ۶۰ش، سخنرانیهای علی شریعتی در حسینیه ارشاد و ممنوع شدن تألیفات وی، گرایش بیشتری را در قشر دانشجو برای مطالعه آثار وی پدید آورد. صحبت‌های او که آمیزه‌ای از جامعه‌شناسی، تاریخ، فلسفه و دین بود، در میان طیف مذهبی جنبش دانشجویی، بیداری اسلامی را تقویت کرد.^۳ آثار و سخنرانیهای مطهری و مفتح، محمد تقی جعفری و فخر الدین حجازی نیز در دانشگاه، ضمن تقویت همگرایی و تعامل سازنده حوزه و دانشگاه، بیداری اسلامی را به سلاح علم، ایمان و آگاهی روزآمد، به صورت توأمان مسلح کرد.

حکومت پهلوی در ۱۳۵۱ش اقدام به تأسیس سپاه دین کرد تا فعالیت‌های روحانیون مخالف را مهار کند. اما این اقدام نیز نتیجه معکوس به‌بار آورد و روحانیون با هدایت امام خمینی به‌شدت عليه اقدام مذکور موضع گیری کردند و به تبلیغات گسترده‌ای علیه رژیم دست زدند.

در سالهای ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ش به دلیل حاکمیت بی‌سابقه اختناق سیاسی و فضای سرکوب و همچنین زندانی شدن بسیاری از مبارزان و متفکران مذهبی طراز اول، جنبش بیداری اسلامی دچار رکود مقطعي شد و بیشتر در قالب جنبش دانشجویان به حیات خود ادامه داد. دانشجویان اسلام‌گرای ایجاد نمازخانه‌های متعدد در دانشگاهها، ترتیب برنامه‌های کوهنوردی، برگزاری نماز جماعت، جلسات بحث خانگی برای مقابله با چالش‌های ایدئولوژیک، مقابله با گسترش ابتذال فرهنگی در دانشگاهها و جامعه و مواردی از این قبیل، دوره رکود را بد دوره بعدی، که خیزش نهایی برای پیروزی

۱. حمید روحانی، نهضت امام خمینی ح ۲، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ص ۶۹۵-۶۸۱.

۲. علی‌رضا کریمیان، پیشین، ص ۲۷۳-۲۷۱، پاران امام به روایت اسناد ساواک (شهید آیت‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی)، تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۸، ص ۷۸-۷۷، ۱۲۳-۱۲۷، ۶۷-۳۹، ۱۳۴-۱۳۳، هیاس علی حمید زنجانی، پیشین، ص ۱۷۳-۱۷۰، ۱۱۷۰-۱۱۷۰ علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، ج ۵ و ۶ (در یک مجلد)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۸-۲۰۷.

۳. شریعتی به روایت اسناد ساواک، ۳ جلد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، بیشتر صفحات.

انقلاب بود، پیوند دادند.^۱

در دهه ۵۰ ش، در کنار فعالیت جریانهای فکری و سیاسی اسلامی اصلی، گروههایی نیز فعال بودند که اندیشه‌های مذهبی افراطی داشتند. از این گروهها که با روحانیون نیز مرتبط بودند، می‌توان به هفت گروه امت واحده، توحیدی صف، فلق، منصورین و موحدین اشاره کرد. گروههایی نیز به رغم گرایش‌های مذهبی، مستقل از روحانیت عمل می‌کردند که گروه فرقان و آرمان مستضعفین، از جمله آنها بودند.^۲

یکی از کانالهای مهم برای پیشبرد روند بیداری اسلامی در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ ش، حوزه‌های علمیه، مدارس علوم دینی و شبکه روحانیون مبارز تبلیغی بود. مهم‌ترین و گستردۀ‌ترین حوزه، حوزه علمیه قم بود. از مؤسسات وابسته به حوزه علمیه قم، که در این عصر تأسیس و شروع به فعالیت کردند، می‌توان به مکتب اهل بیت علیه السلام (تأسیس: ۱۳۴۰ ش)، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (تأسیس: ۱۳۴۲ ش)، و موسسه در راه حق (تأسیس: ۱۳۴۵ ش) اشاره کرد.^۳ تأسیس دارالتبليغ اسلامی و انتشار جزوای و نشریات آن نیز گرچه کاملاً در مسیر نهضت امام خمینی نبود و حتی گاهی به مخالفت با آن نیز می‌پرداختند و امام خمینی نیز نحوه فعالیت و برخی فعالان آن را تأیید نمی‌کرد، با این حال گامی به پیش بود و دارالتبليغ توانست طی فعالیت‌های مستمر فرهنگی - مذهبی خود، طلاب جوان را با آموزه‌های جدید در علوم انسانی و دینی آشنا کند. مدارس علوم دینی، از جمله مدرسه حقانی (مدرسه منتظریه)، مدرسه آیت‌الله گلپایگانی و برخی مدارس دیگر و همچنین نشریاتی از قبیل مکتب اسلام، مکتب تشیع، بعثت، سالنامه مکتب جعفری، طلوع اسلام، نشریه مسجد اعظم قم و یک اسلام که به کوشش روحانیون مبارز اداره و منتشر می‌شدند، در مجموع، در بیداری اسلامی نقش داشتند.^۴ حوزه‌های علمیه شهرها نیز فعالیت‌های مهمی داشته‌اند. در این میان، حوزه علمیه مشهد، به دلیل حضور روحانیون مبارز سرشناسی، چون آیات محمد‌هادی میلانی، حسن قمی و سید علی خامنه‌ای و همچنین عبدالکریم هاشمی‌نژاد و عباس واعظ طبسی، یکی از کانونهای مقاومت علیه رژیم پهلوی و از مراکز مؤثر در احیای تفکر دینی بود.^۵ روحانیون تبلیغی نیز

۱. حمید روحانی، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۰۴-۱۹۹۸، عmad al-din bali، جنبش دانشجویی ایران از آغاز تا انقلاب اسلامی، تهران، جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹، ص ۲۵۳-۲۴۸.

۲. رسول جعفریان، پیشین، ص ۱۷۹-۱۷۷.

۳. همان، ۱۳۲-۱۳۱ علی رضا سید کباری، حوزه‌های علمیه شیعه در گستره جهان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸، ص ۴۲۰-۴۱۲.

۴. رسول جعفریان، پیشین، ص ۷۶۹-۷۵۱، ۱۳۵۱-۱۳۵۱ غلام رضا جلالی، مشهد در بامداد

۵. برای آگاهی بیشتر نک: علی رضا سید کباری، پیشین، ص ۱۳۷۸، ۱۳۷۸، ۱۳۷۸ روح الله حسینیان، سه سال سقیز مرتعیت شیعه، ص ۱۳۷-۱۳۹.

به‌ویژه در ماههای محرم، صفر و رمضان در قالب سفرهای تبلیغی نهضت اسلامی را همراهی می‌کردند و مردم را به مسائل سیاسی و مذهبی روز آشنا می‌کردند.^۱

از حرکتهای دیگر که به روند بیداری اسلامی کمک کرد، ترجمه بیش از ۱۲ اثر از آثار سید قطب، از رهبران دینی جمعیت اخوان المسلمين مصر، و برادرش محمد قطب به زبان فارسی توسط مبارزان مسلمان است.^۲

با ایجاد فضای نسبتاً باز سیاسی از اواخر ۱۳۵۵ش به بعد، به‌ویژه ۱۳۵۶ش و آزادی زندانیان سیاسی، فضای مساعدی پیش روی جنبش بیداری اسلامی نهاده شد. کاهش سانسور مطبوعات نیز باعث شد که از این رسانه استفاده مطلوبی شود و مخالفان سیاسی، به‌ویژه نیروهای مذهبی نیز فرصت را مغتنم شمرده، تا حکومت پهلوی را در سطح گستردگی مورد انتقاد قرار دهند. برای نمونه وقتی روزنامه کیهان این پرسش را مطرح کرد که «ایران چه دردی دارد؟» بیش از چهل هزار نامه، در پاسخ به این پرسش دریافت کرد.^۳ در مجموع، نتیجه سیاست تعديل مهارشده حکومت پهلوی، موجب اتحاد مخالفان سیاسی و تزلزل بنیان حکومت پهلوی شد و بیداری اسلامی نیز از حوزه نظر و عملهای انفرادی و موردي فراتر رفته و گامهای اساسی خود را برای پیروزی نهایی برداشت و رژیم پهلوی را در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی وادار به پذیرش خواستهای خود کرد. در این میان، درگذشت سید مصطفی خمینی، فرزند ارشد امام خمینی، در اول آبان ۱۳۵۶ و مجالس ترحیم و بزرگداشتی که بدین مناسبت برگزار شد، به مجالس انتقاد از رژیم و تجلیل از امام خمینی و نهضت اسلامی تبدیل شد.^۴ شبکه مبارزان در داخل و خارج از کشور، از طرق گوناگون تبلیغی و اطلاع‌رسانی به مرجعیت و رهبری امام خمینی و ادامه مبارزه تا پیروزی نهایی تأکید کردند.^۵ نکته پایانی اینکه حرکت شروع شده در پی درگذشت سید مصطفی خمینی به صورت جریانی مهارنشدنی درآمد و اسلام سیاسی و رهبری دینی، خیز نهایی را برای تشکیل حکومت اسلامی برداشت و عاقبت در بهمن ۱۳۵۷ پس از چندین دهه تکاپو و تدارک صبورانه، حکومت اسلامی به رهبری امام خمینی تشکیل شد.

۱. رسول جعفریان، پیشین، ص ۱۵۸-۱۵۶. ۲. همان، ص ۱۷۹-۱۷۷.

۳. جیمز بیل، عقاب و شیر، ترجمه مهوش غلامی، ج ۱، تهران، نشر کوبه، ۱۳۷۱، ص ۳۵۹.

۴. مهدی بازرگان، انقلاب ایران در دو حرکت، تهران، نهضت آزادی ایران، ج ۵، ۱۳۶۳، ص ۲۴.

۵. شهیدی دیگر از روحانیت، نجف، انتشارات روحانیون خارج از کشور، بی‌تا، ص ۱۴۰-۱۲۶.

پرسش‌ها

۱. بیداری اسلامی در جهان عرب از آغاز تا به حال شامل چه گرایش‌هایی بوده است؟ و یزگیهای هر یک را به اختصار توضیح دهید.
۲. با استناد به اندیشه‌های متفکران هر گرایش، تأثیرپذیری هر یک از گرایش‌های بیداری اسلامی در جهان عرب از یکدیگر چگونه بوده است؟
۳. نقش و تأثیر انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی رهبر اسلام بر بیداری اسلامی در جهان عرب را چگونه ارزیابی می‌کنید.
۴. علل و زمینه‌های شکل‌گیری جنبش بیداری اسلامی در دوره قاجاریه را توضیح دهید.
۵. نقش علمای شیعه ایرانی مقیم نجف و سامرا در رهبری جنبش بیداری اسلامی در ایران چه نقشی داشته‌اند؟
۶. تأسیس حوزه علمیة قم چه تأثیری در روند بیداری اسلامی و احیای تفکر دینی داشته است؟
۷. روش‌فکران دینی در تقویت جنبش بیداری اسلامی چه نقشی داشته‌اند؟
۸. امام خمینی در تکامل نهضت بیدارگری اسلامی در دو دهه ۵۰ و ۶۰ عش چه نقشی داشته‌اند؟
۹. شاخة اسلامی جنبش دانشجویی و سایر تشکلهای سیاسی و مذهبی در جنبش بیداری اسلامی چه نقشی داشته‌اند؟

فعالیت‌های علمی

۱. کتاب اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب نوشته فرهنگ رجایی (تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۱) را تلخیص کنید.
۲. در قالب مقاله‌ای علل مبارزه‌جو شدن و گرایش بیشتر به سیاست در گرایش متأخر بیداری اسلامی (اصولگرایی اسلامی) را تبیین کنید.
۳. موضوع تأثیر جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک الگوی موفق بر آینده بیداری اسلامی در جهان عرب را در دو جلسه به بحث بگذارید.

الف) کنفرانس

۱. نقش پیروزی علمای شیعه مکتب اجهادی بر مکتب اخباری‌گری در شکل‌گیری جنبش بیداری اسلامی در ایران.
۲. نقش بیداری اسلامی در کسرش فعالیت‌های ضداستعماری و ضداستبدادی در عصر حکومت ناصرالدین شاه قاجار.
۳. جایگاه آیت‌الله نائینی در جنبش بیداری اسلامی.

۴. نقش جنبش دانشجویی در تقویت بیداری اسلامی.

ب) گزارش درسی

۱. مقایسه اقدامات آیت‌الله عبدالکریم حائری و آیت‌الله سید حسین بروجردی در زمینه احیای تفکر دینی.

۲. نقش آیت‌الله طالقانی و مسجد هدایت در پیوند و اتحاد روحانیون و دانشگاهیان و تأثیر آن بر بیداری اسلامی.

۳. نقش مدارس اسلامی در گسترش اندیشه بیداری اسلامی در جامعه.

ج) خلاصه کتاب معتبر و پایه (فارسی)

۱. حمید بصیرتمنش، علماء و رذیم رضا شاه.

۲. بازسازی تفکر اسلامی در اندیشه امام خمینی، به کوشش علی داستانی بیرکی.

۳. آیت‌الله مرتضی مطهری، احیاء تفکر اسلامی.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. دستاوردهای عظیم انقلاب شکوهمند اسلامی در گستره جهان، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، بی‌تا، دوره دو جلدی، ج ۲.

۲. دکمچیان، هرایر، جنبش‌های اسلامی معاصر، ترجمه حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.

۳. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰.

۴. اخوان منفرد، حمیدرضا، ایدئولوژی انقلاب ایران.

۵. الگار، حامد، نقش روحانیت پیشو در جنبش مشروطیت.

۶. بهشتی سرشت، محسن، نقش علماء در سیاست از مشروطه تا انقلاب قاجار، تهران، پژوهشکده امام خمینی تاثیل و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.

۷. جعفریان، رسول، جریانها و سازمانهای مذهبی - سیاسی ایران (۱۳۵۷-۱۳۶۰)، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ج سوم، ۱۳۸۰.

۸. زکریایی، محمدعلی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، تهران، آذریون، ج سوم، ۱۳۷۸.

۹. شیخ‌فرشی، فرهاد، روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.

۱۰. فوزی تویسرکانی، یحیی، مذهب و مدرنیزاسیون در ایران.

۱۱. مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، به کوشش محمدحسین منظور الاجداد.

بخش یازدهم

نقد تمدن غرب

۱. نقد تمدن غرب از دیدگاه غربیان

در پایان سده نوزدهم و آغاز سده قرن بیستم، با پیچیده شدن مناسبات فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و، به تبع آن، برآمدن نهادها و مؤسسات تمدنی جدید، نقد نظام مند تمدن غرب و وجود آن و بدینی به آینده در آرای متفکران غربی جایگاه در خوری یافت. سرشت بدینی، با آغاز و پایان جنگهای جهانی اول و دوم، در دل و ذهن غربیان ریشه دواند. فریدریش نیچه، کارل مارکس و زیگموند فروید طلیعه داران نقد تمدن غرب بودند و این بدینی را به گونه‌ای روشناند ابراز کردند. نیچه به ندرت از غرب به عنوان کلیتی واحد و پدیده‌ای منسجم یاد کرده است و بیشتر به تفکیک ادوار تاریخی و همچنین جريانهای ناهمگون در غرب قایل بوده است^۱. عصر زرین تاریخ غرب در نظر نیچه محدود و منحصر به دوره‌ای خاص از تاریخ است و دیگر ادوار تاریخ غرب در انحطاط و تباہی فرورفتند. دوران حلالی غرب، به باور نیچه، یونان سده پنجم و ششم پیش از میلاد است و به گمان او با سقوط تمدن باستانی یونان، سیر قهره‌ای غرب آغاز شد. نیچه عنصر اصلی شکوفایی یونان باستان را تفوق روحیه دیونیزوی (خوشاشی) بر این تمدن می‌داند. او این روحیه را ویژه ترازدیهای احیل یونانی و آری‌گویی یونانیان به زندگی می‌داند. اما برآمدن روحیه آپولونی را که ضد سرور و وجود و احساس زندگی است، به اندیشه‌های سقراطی نسبت می‌دهد و به معارضه با طلیعه عقل‌گرایی غربی می‌پردازد.^۱

مارکس با عقلانیت محاسبه گر غرب به مخالفت پرداخت. او نخست، از بورژوازی به عنوان به کارگیرنده این نوع عقل ستایش می‌کند؛ زیرا ایجاد انقلاب مستمر در تولید و درانداختن

۱. رضا نجفی، «نیچه و ارزیابی غرب»، غرب و غرب‌شناسی، تهران، سروش، ۱۳۷۸، ص ۴۴.

آشوب بی‌وقفه در تمامی روابط اجتماعی و عدم یقین و تلاطم پایان ناپذیر، عصر بورژوازی را از دیگر اعصار پیشین متمایز کرده است.^۱ اما عیب این عصر دقیقاً در اینجاست که زندگی درونی و توان تحول بورژوازی، خود، طبقه بورژوا را محو می‌کند. ما می‌توانیم این تحول دیالکتیکی را همان قدر در قلمرو شخصی شاهد باشیم که در تحول اقتصادی. در نظامی که همه روابط سست و فرارند، چگونه صور زندگی سرمایه‌داری، یعنی مالکیت خصوصی و مزد، ارزش مبادله و سود، فی‌نفسه می‌توانند پابرجا بمانند؟ جایی که آرزوها و خواسته‌ای مردم مجال سرکشی و عصیان می‌یابد و با تلاطم‌های مداوم در تمامی قلمروهای زندگی هم‌خوانی پیدا می‌کند، احتمالاً چه چیزی می‌تواند آنها را به محدوده تعیین شده بورژوازی مقید سازد؟ هرچه جامعه بورژوازی با التهاب بیشتر، اعضاش را بر می‌آشوبد که رشد کنند یا بمیرند، بیشتر احتمال دارد که آنها خود جامعه را زیر پا بگذارند. هرچه مردم خشمگین‌تر جامعه را مانعی بر سر راه رشد خود ببینند و علیه آن قیام کنند، با توان خستگی ناپذیرتری زیر برق زندگی جدید بورژوازی با بورژوازی خواهند جنگید (تضاد طبقاتی). بنابراین، سرمایه‌داری و به عبارتی تمدن غرب به علت تضاد درونی به انحطاط می‌انجامد.

فروید با کشف خمیر ناخودآگاه انسان، ضربه‌ای بر خودشیفتگی او وارد کرد. این کشف وجهی از انسان جدید را به غرب عرضه کرد که تا سده بیستم مسکوت مانده بود. به نظر فروید، فرهنگ نه تنها وجود اجتماعی انسان، بلکه وجود زیستی او را، و نه تنها بخش‌هایی از هستی او را، بلکه کل ساختار غریزی اش را محدود می‌کند. اما این محدودساختن و نیز اجباری از این‌گونه، همانا پیش شرط رشد و توسعه است. در واقع، با مقید کردن غرایز انسانی، می‌توان یکپارچگی و وحدت فرهنگ و تمدن را تضمین کرد. فروید عبور از اصل لذت به اصل واقعیت را گونه‌ای چرخش در هستی اجتماعی و تاریخی انسان می‌پندارد. او یادآور می‌شود که انسان غریزه‌باور با ویژگیهایی مانند ارضای بی‌واسطه، لذت، بازی، پذیرندگی (یا آری‌گویی) و نبود سرکوب، به انسان واقع گرای با ویژگیهایی چون ارضای به تأخیرافتاده، خودداری از لذت، کار، تولید و امنیت مبتنی بر سرکوب تبدیل می‌شود. با استقرار اصل واقعیت، انسان، که قبلاً تحت سلطه اصل لذت و غرایز حیوانی خود بود، بدل به شناسنده‌ای خودآگاه می‌شود و خود را با عقلانیت مستتر در اصل واقعیت وفق می‌دهد و بدین‌سان انسان عقلانی و جدید نقش و کارکرد عقل را گسترش می‌دهد و یاد می‌گیرد واقعیت را بیازماید و میان پدیده‌ها فرق

۱. مارشال برمن، «مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون»، ترجمه یوسف ابازری، ارغون، ش ۳، ۱۳۷۳، ص ۶۸-۶۷.

بگذارد.^۱ باید متذکر شد که انسان مورد نظر فروید همان انسان غربی است که در کشاکش سنت و نوخواهی قرار دارد.

نقدهای ریشه‌ای نیچه و مارکس و فروید از ساختارهای هستی‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه غرب، در عین حال که آگاهی‌دهنده بود، از طرفی دیگر، موقعیت دردنگ و سرشت سرگشته و بحرانی این تمدن را نشانه گرفته بود. با آغاز جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴م، نخستین بحران بزرگ غرب متولد شد: از سویی، انسانهای درگیر در این جنگ، با پشت‌پازدن به آرمانهای بشری، معركه‌ای از کشتار و تخریب به وجود آوردن؛ و از سویی دیگر، با تفوق نظام کمونیستی در روسیه در اکتبر ۱۹۱۷، دنیای غرب به دنیایی دوقطبی (سرمایه‌داری-کمونیستی) بدل شد که هر یک به شیوه خاص خود به سرکوب عقاید و شیوه‌های ضد خود می‌پرداختند: اسوالد اشپنگلر (۱۸۸۰-۱۹۳۶)، با بدینهی فلسفی‌ای که از شوپنهاور و نیچه اخذ کرده بود، زنگ خطر «غیبت متفاوتیک» را به صدا درآورد و به تمدن جدید غرب هشدار داد که در سراشیب زوال و تباہی قرار گرفته است. او دیدگاههای خود را در رساله‌اش با نام زوال غرب آشکارا مطرح کرد که در نسلهای پس از خود بسیار تأثیر گذاشت.^۲

توجه به عقلانیت ابزاری در زندگی اجتماعی انسان، در همین دوران دستاوریز تألیف اثری کلاسیک در جامعه‌شناسی غرب با عنوان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، نوشته ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) قرار گرفت. ویژگیهایی را که او برای جامعه مدرن غربی برمی‌شمرد، تحت نوعی انضباط سرمایه‌داری مدرن با توجه ویژه به عقلانیت ابزاری است. از نظر ویر، عقلانیتی وجود دارد که فقط در غرب متجلی شده و سرمایه‌داری را شکل داده یا به شکل‌گیری آن کمک کرده و آینده غرب را رقم زده است. باید ویژگیهایی عقلانیت مدنظر ویر را در نظر داشت که^۱. ریاضی کردن فزاینده تجربه و دانش که در بدو امر در علوم طبیعی وجود داشت و در سده بیستم دیگر علوم و شیوه‌های زندگی را به شدت تحت تأثیر قرار داد؛^۲ تأکید بر ضرورت تجارب عقلانی و براهین عقلانی در سازمان علم و نیز شیوه‌های زندگی؛^۳ حاصل دو عنصر فوق، تشکیل واستحکام سازمانی متشکل از کارمندانی اداری است که تنها با تخصصشان بمنجیده می‌شوند. سازمانی که به وضعیت گریزناپذیر کل زندگی انسان غربی بدل می‌شود.^۴

۱. زیگموند فروید، ناخوشایندیهای فرهنگ، ترجمه امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۲، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۱.

۲. کریستیان دولا کامپانی، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه بالز برهام، تهران، آگاه، ۱۳۸۰، ۱۳۵، ص ۱۳۵.

۳. هربرت مارکوزه، صنعتی شدن و سرمایه‌داری در آثار مارکس و پیر، ترجمه هاله لاجوردی، ارگنون، ش ۱۱ و ۱۰.

در ادامه سنت نقادانه وبر، گنورگ لوکاج (۱۹۷۱-۱۸۸۵) در پی تلفیق آرای مارکس و وبر در زمینه عقلانیت سرمایه‌داری بود. او مفاهیم «شیءوارگی» و «از خود بیگانگی» را از مارکس جوان اخذ کرد و در زمینه تحلیلهای وبر از سرمایه‌داری قرار داد. اما در شیوه تفکر، به قواعد ماتریالیستی مارکس وفادار بود. لوکاج، با درنگ بر فرهنگ مدرن غرب، به مخالفت با ایدئولوژی مدرنیسم پرداخت؛ زیرا آن را وجه بارز سرمایه‌داری می‌دانست. به نظر او، بر مبنای عقلانیت سرمایه‌داری، که وبر آن را بازشناسانده بود، انسان غربی تبدیل به موجودی میان‌تهی، از اصل خود بیگانه و کالاگونه می‌شود. در این روند، ارزش‌های اصیل بشری محو شده جای خود را به محاسبه‌گری ریاضی و مدرنیسم تازه‌تولدیافته می‌دهند. به همین سبب، او با بسیاری از نویسندهان و هنرمندان مدرنیست مخالفت کرد و آنها را پوچ‌گرا، معناگریز و ستاینده ماشینیزم خواند و در پی تقدیس فرهنگ و هنر عهد یونان باستان برآمد. تحلیل لوکاج از سرمایه‌داری غرب از آن حیث درخور توجه است که وی به زیرساختهای فرهنگی عصر سرمایه‌داری بسیار توجه داشته است و از سطح اقتصادگرایی صرف مارکسیستی در می‌گذرد تا بتواند تقابل دیالکتیکی فرهنگ‌ها و نگرشاهی اصیل و کهن را با مدرنیسم بی‌ریشه نشان دهد و حضور عقلانیت ابزاری مدنظر وبر را در عرصه فوق تحلیل کند.^۱

مارتن هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) پیشتر ای شلاق وار فتاوری را خطری بر تفکر انسان می‌دانست. در واقع، هایدگر از غربیان می‌خواست که به بیگانگی و غربت وجود تکنولوژیکی خود در این جهان فکر کنند یا، به عبارت دیگر، خود را در خدمت چنین تفکری قرار دهند. از یک نظر، می‌توان گفت همه آثار هایدگر بازتابی از ندای متفکرانه اوست که از غرب می‌خواهد پیش از اینکه کلیه امکانات فکر کردن را به حلز جبران ناپذیری از دست بدند، به خود بباید و توجه کند که چه می‌کند و در کجا ایستاده است. او در ۱۹۵۵ با لحنی هشدارگونه تذکر داد که همه غربیان، از جمله آنان که تخصصی فکر می‌کنند، اغلب بد فقر تفکر دچارند. او بی‌فکری را زائری مرموز و زیرک خواند که در جهان امروز در همه جا حضور دارد؛ زیرا در این روزگار، غربیان همه چیز را به سریع‌ترین و منحاط‌ترین وجه تلقی می‌کنند، تنها برای اینکه آن‌ا به فراموشی بسپارند. در واقع، فراموشی اش یکی از عناصر مخرب عدم تفکر است. بدیلی که او برای خلاصی از سلطه تکنولوژی عرضه می‌کند، بازگشت به تفکر شهودی یا رازآمیز است که در فرهنگ مشرق زمین وجود دارد.^۲ تفکر هایدگر نوعی گستالت در اندیشه غربی و

→ ۱۳۷۵، ۱۲، ص ۳۳۲-۳۳۱.

۱. امری، جورج، جورج لوکاج، ترجمه عزت‌الله فولادوند، سمر - دفتر ویراسته، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰-۸۷.

۲. لدل مک ورن، «گناه تکنولوژی مدیریت: دعوت هیدگر به تفکر»، فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمد رضا

گونه‌ای نگاه دیگر به شرق به شمار می‌آید. در واقع، جنگ جهانی اول نمود نابخردی غرب مدرن در قبال مسائل و مشکلاتش بود. پیامدهای اسفباری که تمدن غرب را تحت الشاعع قرار می‌داد، رشد خشونت سازمان یافته از دل نظامی بود که خود را مترقی ترین نوع نظام انسانی و ابزارش را عقلانیت می‌پنداشت. ولادیمیر لنین (۱۸۷۰-۱۹۲۴)، گرچه تلاش کرد تا بدیلی انسانی‌تر را در برابر غرب سرمایه‌داری بنشاند، اما بعدها آرمان او هم سر از دیکتاتوری مخوف پرولتاریایی و مجمع الجزایر گولاک درآورد. سرمایه‌داری و کمونیسم، به ناعادلانه‌ترین وجه، خشونت فزاینده‌ای را علیه یکدیگر به راه آمدختند که نمود بارزش در جنگ جهانی دوم تجلی یافت و فاشیسمی که به عنوان سنتز از دل این دو نظام زاده شد. با آغاز جنگ جهانی دوم در ۱۹۳۹، متفکران غربی با بدینی بیشتری به تحلیل تمدن غرب پرداختند و عقلانیت مستتر در آن را مورد انتقاد قرار دادند. مکتب فرانکفورت به رهبری ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۷۳)، تئودور آدورنو (۱۹۰۳-۱۹۶۹) و هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹) نخستین نسل از متفکرانی بودند که با اصل و ریشه عقلانیت غربی و خشونتها فزاینده آن به مخالفت پرداختند. هورکهایمر و آدورنو در رساله دیالکتیک روشنگری با در نظر گرفتن همه انتقادهایی که پیشتر علیه عقلانیت ابزاری توسط نیچه، مارکس، وبر و... مطرح شده بود، کوشیدند این تبارشناسی عقلانیت غربی را در عصر روشنگری در سده هفدهم و هجدهم جست و جو کنند. آنها استدلال خود را بر این اصل از روشنگری بنیان نهادند که روشنگری، خود زمانی داعیه اسطوره‌زدایی از زندگی انسان غربی را داشته است؛ اما در این فرایند، عقل را اسطوره‌ای کرد و اسطوره‌ای نو و خشن بنیاد نهاد.^۱

مارکوزه، با دنبال کردن طرح هورکهایمر و آدورنو، تلاش کرد عقلانیت غربی را با ترکیب مارکسیسم و فرویدیسم نقد کند. وی در رساله اروس و تمدن استدلال می‌کند که تمدن مدرن غرب انرژی غریزی انسان را تنها در یک بعدی وی محصور کرده است و به همین جهت انسان غربی تبدیل به موجودی تک‌ساحتی شده است و باید این یوغ استبدادی که برگردان او نهاده شده، برداشته شود. مارکوزه با تلفیق مفاهیم مارکسیستی و فرویدی و با استفاده از مفهوم «سرکوب اضافی» توانست تنظیریه مبتنی بر غرایز و زیست‌شناسی فروید را بگیرد و انتقادی کوبنده از جامعه صنعتی مدرن بر اساس تحلیلهای اجتماعی-اقتصادی مارکسیستی به آن پیوند بزند. مارکوزه در رساله دیگری با نام

⇒ جوزی، تهران، هرمس، ۱۳۷۸، ص ۱۶۴.
۱. بابک احمدی. خاطرات ظلمت، تهران، مرکز، ۱۳۷۹، ص ۱۵۴-۱۵۳.

انسان تک ساختی به نقد تمدن امریکایی پرداخت. او استدلال می‌کرد که امریکا جایی است که در آن گونه‌ای عدم آزادی نرم و آرام و راحت و معقول وجود دارد؛ جایی است که فناوری یکسره پیروز شده است و نیز دولت رفاه‌گستر و دولت جنگ‌گستر، بدون مذاہمت یکی برای دیگری، کار خود را انجام می‌دهند. در امریکا، ارزشها همسان شده و شهروندان واقعاً انتخابی ندارند، مگر اینکه لایه‌های زیرین جامعه امریکا علیه این وضعیت به خشم آمده آن را دگرگون سازد.^۱ مارکوزه، در پایان دهه ۱۹۶۰، با طرح نظریات مذکور، عملأً توانست به مرشد پیر دانشجویان ناراضی امریکا و اروپا تبدیل شود.

ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) آخرین حلقه زنجیره متفکران مدرن غرب است که با ترکیب اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم می‌کوشد تمدن غرب را به نقد بکشد. وی اگزیستانسیالیسم را به دلیل طرفداری از آزادی وجودان آدمی می‌ستود و مارکسیسم را به عنوان فلسفه تغییر می‌پذیرفت. گرایش او به مارکسیسم بیشتر به نوشه‌های دوران جوانی مارکس بازمی‌گردد. او تلاش می‌کرد مفاهیمی مانند شیءوارگی، بتوارگی کالایی و از خودبیگانگی را با مضامین اگزیستانسیالیستی آزادی فردی، وجود شخصی و وجودان آدمی آشتی دهد تا فلسفه‌ای جدید برای تبیین درمانگیهای انسان غربی پیشنهاد کند. حمایت بی‌دریغ او از جنبش‌های ضداستعماری الجزایر و همدلی او با اعتراضهای دانشجویان انقلابی در مه ۱۹۶۸ فرانسه، به‌نوعی دلبستگی او را به انتقاد از خشونتهای فزاینده تمدن غرب نشان می‌دهد. گرچه سارتر به صراحة نظریه‌ای درباره زوال غرب ارائه نداد، اما در دو رسالت فلسفی اش با نام هستی و نیستی و نقد عقل دیالکتیکی، انسان‌گرایی‌ای را مطرح کرد که مبتنی بر آزادی فردی از قیود و نظامهای سرمایه‌داری بود. این ویژگی در داستانها و نمایشنامه‌های وی نیز دیده می‌شود. نظریه آزادی فردی سارتر، همچون قطبی جذاب، یک نسل کامل از جوانان پس از جنگ جهانی دوم را در آغاز دهه ۱۹۵۰ تحت تأثیر قرار داد.^۲

اندیشه پست‌مدرن به‌واقع، واکنشی بود علیه انگاره‌های ایدئولوژیک کمونیسم و سرمایه‌داری که در اواخر دهه ۱۹۶۰ با شورش دانشجویان اروپایی و امریکایی شکلی حاد به خود گرفت. پست‌مدرنیستها از سویی، با کمونیسم به عنوان تنها راه نجات‌بخشی جهان مخالفت می‌کردند و از سوی دیگر فرهنگ مصرفی، تولید و تکثیر انبوه، همسان‌سازی ایده‌ها و تمامیت‌خواهی عقلانی غرب

۱. ه. استوارت هیرز، هجرت /اندیشه /اجتماعی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰، ۲۰۶.

۲. جودیت باتلر، ژان پل سارتر، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، کهکشان، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۴۸.

سرمایه‌داری را می‌پذیرفتند. آنان سنتز تعارضات کمونیسم و سرمایه‌داری بودند و هر دوی این ایدئولوژیها را به مثابه کلان‌روایت طرد می‌کردند. آنان بر این باور بودند که کلان‌روایتها، به سبب نظارت بر حوزه عمومی و خصوصی زندگی انسانها، نوعی اقتدار را بازتاب می‌دهند. میشل فوکو (۱۹۲۶-۸۴)، ذیل دلوز (۱۹۲۵-۹۵) و ژان فرانسوا لیوتار (۱۹۲۵-۹۸) در پی ترکیب فلسفه و روانکاوی به مکانیسم‌هایی که تمدن غربی برای محدود ساختن انسان به کار می‌گیرد حمله می‌کنند. فوکو از رهگذر تحلیل تاریخی جنون و جنسیت، تصویر دقیقی از خشونت تمدن غربی علیه فرودستان به دست می‌دهد. دلوز مفهوم شیزووفرنی را از روانکاوی وام می‌گیرد و آن را به عنوان گونه‌ای خردۀ روایت در متن تمدن سرمایه‌داری، تحلیل می‌کند. لیوتار می‌کوشد با طرد کلان‌روایتها، به حوزه سیاست رادیکالی پا بگذارد که به جای تأکید بر فراگیر بودن و عام بودن، به منطقه‌ای بودن و خرد بودن بسته کنند تا نتیجه بهتری بگیرد.^۱

۲. نقد تمدن غرب از دیدگاه متفکران ایرانی و عرب

گسترش اندیشه جدایی دین از سیاست (سکولاریسم) از سویی و برآمدن گفتمانهای استعماری از سویی دیگر در سده‌های هفدهم و هجدهم، تصویری دوگانه اما مکمل از غرب را در ذهن شرقیان ایجاد کرد. شرق، به‌ویژه جهان اسلام، در برابر این تصویر به خودی خود موضع دفاعی گرفتند؛ زیرا نقطه عزیمت غرب، برای وابسته کردن شرق، هجوم به انگاره‌های ارزشی و فرهنگی آن بود. مسلمانان، در برابر این هجوم سازمان یافته غرب، احیای سنتها و مواریث دینی و ملی را وجهه همت خود قرار دادند؛ لذا متفکران بومی بسیاری در سده بیستم برای مقابله با نفوذ غرب به احیاگری و اصلاح‌گری پرداختند که در این مقاله به عده‌ای از آنان که پیشگام این عرصه بودند اشاره می‌شود. در ایران، نقد تمدن غرب به صورت منسجم و نظاممند در عصر پهلوی انجام شد. سه متفکر پیشگام در این دوره عبارت‌اند از: سید فخرالدین شادمان، سید احمد فردید و جلال ال‌احمد. این سه تن را می‌توان معماران و نظریه‌پردازان گفتمان «غرب‌زدگی» در ایران دانست. سید فخرالدین شادمان می‌توان معماران و نظریه‌پردازان گفتمان «غرب‌زدگی» در ایران دانست. سید فخرالدین شادمان (۱۳۴۶-۱۲۸۶ ش)، که هم با نظام آموزشی سنتی و هم جدید تربیت شده بود، در ۱۳۲۶ ش، مهم‌ترین اثر خود را به نام تسخیرشدن فرنگی انتشار داد. او استدلال می‌کرد که ایران، برای اینکه تحت سلطه تمدن غرب درنیاید و ناتوان نشود، باید بکوشد که از روی میل و هوشمندی آن تمدن را از

۱. مایکل پن، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام بیزانجو، تهران، مرکز، ۱۳۸۲، ذیل «فوکو»، «دلوز»، «لیوتار».

آن خود سازد و تنها وسیله این حرکت زبان فارسی است که وجه مشترک همه ایرانیان و تجلی خرد قدیمی نیاکان آنهاست.^۱ این گفتمان ملی‌گرایانه چندان دوام نیاورد؛ زیرا اساساً به تفکر دینی ایرانیان در آن چندان توجه نشده بود.

سید احمد فردید (۱۳۷۳-۱۲۹۱ ش)، مانند شادمان، تحت دو نظام آموزشی سنتی و جدید تربیت شد. او نخستین متفکر ایرانی بود که فلسفه معاصر غرب، خاصه آرای مارتین هایدگر، را به دقت مطالعه کرد. فردید، تحت تأثیر هایدگر، به نقد فلسفی تمدن غرب پرداخت. او بر این باور بود که انسانها سه بُعد علمی و فلسفی و معنوی دارند. گرچه اولی و دومی در سنت فکری غرب جایگاهی در خور داشته، اما سومی آشکارا غایب و خاموش بوده است. بدین ترتیب، فردید به این نتیجه می‌رسد که غرب را هم به عنوان یک هستی‌شناسی و هم به عنوان یک شیوه زندگی باید ترک گفت. در تحلیل او، برای رویارویی با غرب، باید به گُنه فلسفه آن دست یافت. درواقع، فردید شناختن دیگری را شرط لازم شناختن خویش می‌داند.^۲

جلال آل احمد (۱۳۰۲-۴۸ ش)، که از خانواده‌ای روحانی برخاسته بود، گفتمان غرب‌زدگی را از منظر اجتماعی و سیاسی بسط داد. در ۱۳۴۱، وی کتابی با عنوان غرب‌زدگی منتشر کرد که تا چند دهه بعد مورد وثوق متفکران بومی ایران بود. منتقدی این کتاب را نخستین رسالت شرقی دانست که وضع شرق را در برابر غرب، غرب استعمارگر، روشن می‌کند و آن را دارای ارزش اجتماعی جهانی خواند.^۳ آل احمد بر این باور بود که ایرانیان نتوانسته‌اند شخصیت فرهنگی - تاریخی خود را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنند، بلکه مض محل شده‌اند و فقط صورت غرب را گرفته‌اند. آل احمد، برای نخستین بار، به نیروی اجتماعی، روحانیت برای رویارویی با تمدن غرب اشاره کرد و ابراز کرد که هرجا روشنفکران و روحانیت باهم پیش می‌روند، در مبارزة اجتماعی به نتایج مثبت و مؤثری دست می‌یابند. درواقع، وی تلویحاً همراهی نوخواهی و سنت‌گرایی را تجویز می‌کند و این دو را در عرصه مبارزات اجتماعی، به همیاری فرامی‌خواند.^۴

نخستین روحانی‌ای که اسلام را در قالب یک ایدئولوژی سیاسی، به عنوان بدیل در برابر غرب،

۱. سید فخرالدین شادمان، «تسخیر تمدن فرنگی»، آرایش و پیرایش زبان، تهران، ۱۳۲۶، ص ۲۳.

۲. مهرزاد بروجردی، روشنفکری ایرانی و غرب، ترجمه چمشید شیرازی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۳. همان، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۴. جلال آل احمد، غرب‌زدگی، تهران، ۱۳۴۲، ص ۴۲۸، هسو، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، ۱۳۵۷، چ ۲، ص ۵۲.

مطرح کرد امام خمینی بود. امام، به سبب داشتن شناخت از سنت اسلامی و با فراخواندن اقتدار مردم به مبارزه علیه غرب و رژیم دست‌نشانده آن، الگوی آرمانی آل احمد یعنی همراهی روحانیان و روشنفکران را در مبارزه اجتماعی به واقعیت تبدیل کرد و توانست با بسیج کردن سیاسی ثوده‌ها نخستین انقلاب مذهبی دوران جدید را رقم بزنند؛ انقلابی که معادله کلیشه‌ای «انقلاب = پیشرفت = رهایی از بند دین» را فروریخت و توانست پرچم دین را بار دیگر برافرازد.^۱ درواقع، نوگرایی اسلامی زیر چتر اندیشه‌های انقلابی امام ریشه دواند و متفکری چون علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ش) را به جامعه معرفی کرد. شریعتی، که تحصیل کرده جامعه‌شناسی در فرانسه بود، در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد. او به‌دلیل قرائت جدیدی از اسلام بود که مسلمانان را در برابر غرب تجهیز کند. او اندیشه اصلی خود را با عنوان «بازگشت به خویشتن» عرضه کرد. شریعتی در واکنش به بومی‌گرایان غیرمذهبی عنوان کرد که بازگشت به خویشتن نزد ایرانیان به معنای بازگشت به ایران پیش از اسلام نیست، بلکه به مفهوم بازگشت به ریشه‌های اسلامی است. از نظر شریعتی، الگوهای متفاوت در شرق و غرب ویژگیهای متفاوتی را به بار آورد: خردگرایی و ماده‌گرایی و عینیت‌گرایی و سودجویی در غرب، و صفات ملکوتی والاهمی و جمع‌باورانه و ذهن‌گرایانه و اخلاقی در شرق. از این‌رو، غرب از نظر هستی‌شناسی، به‌دلیل واقعیت موجود رفت و شرق در جست‌وجوی حقیقتی که باید باشد.^۲ بعد از انقلاب اسلامی، سه گفتمان غرب‌زدگی (شادمان، فردید، آل احمد)، احیای شریعت اسلام (امام خمینی) و بازگشت به خویشتن (شریعتی) از لحاظ نظری توانستند حکومت نوپای جمهوری اسلامی ایران را تغذیه کنند، گرچه در عمل گفتمان دوم، چه از نظری سیاسی و چه از نظر فرهنگی، نفوذ بیشتری داشت و جامعه طبق الگوهای آن، خود را وفق داد. جمهوری اسلامی ایران یک بدیل تثبیت شده از ترکیب بومی‌گرایی و اسلام شیعی در برابر هجوم تمدن غرب به جهان اسلام محسوب می‌شود.

در پایان سده نوزدهم و آغاز سده بیستم، متفکران عرب، که بخش عمده‌ای از جهان اسلام را تشکیل می‌دادند، به هجوم فرهنگی و سیاسی غرب واکنش نشان دادند. این واکنش را می‌توان در پنج بعد تقسیم کرد:

۱) تفاوت فومنی: عبدالرحمن کواکبی (۱۸۴۸-۱۹۰۲) احساسات ضد غربی مسلمانان را

۱. هشام جعیط، بحران فرهنگ اسلامی، ترجمه سید غلام رضا تهامی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰.

۲. علی شریعتی، از کجا آغاز کنیم؟ ج ۲۰، تهران، ۱۳۶۰، ص ۲۸۲.

برحسب ویژگیهای سرشتی قومی بیان کرد. وی غربیان را قایل به زندگی مادی، نفس‌گرا، انتقامجو، حریص و مال طلب می‌دانست و شرقیان را اهل ادب و حیا، لطافت روح و لطف پیشه^۱:

۱. برتری فرهنگی: راه و روش و شیوه زندگی غربی پست تراز شیوه زندگی شرقی شمرده می‌شند. یکی از متفکران عرب بر این باور بود که شرقیان باید تقلید از اروپاییان را کنار بگذارند، زیرا نه تنها از لحاظ مالی آنها را تحت سلطه درآورده، بلکه سبب شده غربیان به اهداف سیاسی خود دست یابند و مردم شرق را تحقیر کنند^۲:

۳. تجاوزگری غرب: به نظر کواکبی، غربیان طبعاً غارتگرند و در قبال سایر اقوام احساس برتری طلبی دارند. به نظر او، امپریالیسم غرب تجلی انگیزه درنده خویی طبیعی غربیان است^۳:

۴. سوءیت غرب: گذشته از جاه طلبیهای سیاسی و اقتصادی، غرب به عنوان فرهنگ سلطه‌گر، نابودکننده هر آن چیزی است که با آن در تماس است. غرب نه تنها مردم را به بند می‌کشد، بلکه پایه‌های زندگی را نیز می‌پوساند:

۵. تمدن کاذب: آیا غرب واقعاً متمدن است؟ به فقر معنوی غرب بارها و بارها اشاره شده است. یکی از متفکران عرب بر این باور بود که اندیشه آزادی که غربیان درباره آن بحث می‌کنند، میان غربیان و شرقیان، مسلمانان و مسیحیان، پروتستانها و کاتولیکها تفاوت قایل می‌شود، لذا باید چنین اندیشه‌ای را انکار کرد و مردود شمرد.^۴

بعد پنج گانه مذکور درواقع جمیع نظریات متفکران پیشگام عرب عرصه نقد تمدن غرب بود. نخستین متفکر عربی که در واکنش به نفوذ فرهنگی و سیاسی غرب، ضوابط دقیقی برای احیای اسلام تعیین کرد، شیخ محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) بود. عبده برای فرایند احیاگری، چهار مرحله عمده را مشخص کرد. نخستین مرحله فکر از زنجیرهای استدلال تقلیدی بود؛ دومین مرحله فهم صحیح از دین بود که به ریشه‌های اسلام اولیه بازمی‌گشت؛ سومین مرحله ریشه‌های اسلام اولیه را در قرآن و سنت می‌جست. نه در فرقه‌ها و سلسله زعماء و سران دینی؛ چهارمین مرحله ایجاد معیاری عقلانی برای تفسیر اسلام بود که البته این عقل‌گرایی برآمده از قرآن و سنت تلقی

۱. عبدالرحمان کواکبی، طبایع الاستبداد، ترجمه عبدالحسین فاجار، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰.

۲. هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۱۱.

۳. هشام شرابی، پیشین، ص ۱۳۵.

۴. عبدالرحمان کواکبی، پیشین، ص ۱۱۲-۱۱۳.

می‌شد.^۱ این چهار مرحله که عبده تئوریزه کرد، در بُعد سیاسی، واکنشی ضد غرب‌گرایانه، در عین حال، اصلاح طلبانه بود که می‌کوشید علت زوال، برتری غرب، مناسبات قدرت و مفهوم همبستگی را در جهان اسلام تفسیر عقلایی کند؛ لذا به شکل ایدئولوژی‌ای سیاسی - اجتماعی پدیدار شد که از ایدئولوژیهای رایج غربی، مانند سوسیالیسم و ناسیونالیسم و لیبرالیسم، دوری می‌کرد. مسئله مهمی که سازگاری تمدن غرب را با شرق دشوارتر می‌کرد آن بود که تمدن در غرب تدریجاً شکل گرفت و به گونه‌ای «دروزی» شد، اما هنگامی که عوارض این تمدن جدید بدون مقدمه و شتاب‌زده وارد شرق گردید، با ستتها و ارزشها دینی و ملی تصادم کرد و زمینه بروز تعارضها و کشمکشها شدیدی را فراهم کرد.^۲ این کشمکشها، که په نام آزادی و دموکراسی بر شرق تحمیل می‌شد، در سده بیستم به صورت جنبش‌های اسلامی و ملی ضد غرب درآمد که خواستار آزادی و دموکراسی اما نه از نوع غربی‌اش بودند، جهان شرق، به ویژه مسلمانان، این مفاهیم را در ساختارها و انگاره‌های سنتی خویش می‌جستند. احمد علی سعید (آدونیس)، یکی از شاعران و متفکران معاصر عرب، راجع به تمدن غرب گفته است: «دیگر اروپا را باور نداریم. دیگر به نظام سیاسی یا به فلسفه‌های آن ایمان نداریم. ساختار اجتماعی و... روح آن کرم خورده است...».^۳

پرسش‌ها

۱. سه مشخصه‌ای را که ماکس ویر برای عقلانیت ابزاری برمنی شمارد توضیح دهید.
۲. چکیده استدلال هربرت مارکوزه را در ادوس و تمدن شرح دهید.
۳. فلسفه‌ای که سارتر برای تبیین درماندگیهای انسان غربی پیشنهاد می‌کند از چه مکاتبی سرچشمه گرفته و چه مقولاتی را مدنظر دارد؟
۴. فضایی را که اندیشه پست مدرن در آن شکل گرفت شرح دهید.
۵. محمد عبده برای فرایند احیاگری چهار مرحله عمدی را مشخص کرده است. آنها را شرح دهید.

فعالیت‌های علمی

۱. با توجه به متن، هایدگر، در مقابل با پیشتازی شلاق‌وار فناوری، انسان غربی را به تفکر دعوت

۱. همان، ص ۴۵-۴۶.

۲. احمد امین، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران ۱۳۷۶، ص ۳۵۲-۳۵۳.

۳. هشام شرابی، پیشین، ص ۱۵۲.

می‌کند. این گزاره را می‌توان به سه پرسش اساسی مربوط کرد:

الف) نزد هایدگر تفکر چه چیز خوانده می‌شود؟

ب) فناوری یا تکنولوژی از چه مشخصاتی نزد هایدگر بخوردار است؟

ج) آیا اساساً نگاه هایدگر به فناوری، سلبی است؟

۲. با توجه به متن، هورکهایمر و آدورنو و مارکوزه، از بانیان مکتب فرانکفورت، نخستین نسل از متغیران غربی بودند که علیه عقلانیت غربی موضع گرفتند. از نظر آنها، عقلانیت غربی دارای چه ویژگیها و مشخصاتی بود؟ این پرسش را می‌توان در دو گزاره تحلیل کرد:

الف) شیوه تحلیل آنها از عقلانیت غربی یا به عبارتی روش‌شناسی آنها برای فهم اصل و ریشه عقلانیت غربی.

ب) ردپای تفکرات نیچه و نقد او از عقلانیت غربی و تأثیر وی در نظریات مکتب فرانکفورت.

۳. با توجه به متن، انقلاب اسلامی ایران معادله کلیشه‌ای «انقلاب - پیشرفت - رهایی از بند دین» را فروریخت و توانست پرچم دین را بار دیگر برافرازد. این گزاره را، با توجه به نظریات میشل فوکو در باب انقلاب اسلامی ایران، بسط دهد.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. باتامور، تام، مکتب فرانکفورت، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نشر نی.
۲. تاملینسون، جان، جهانی شدن و فرهنگ، ترجمه محسن حکیمی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۱.
۳. سعید، ادوارد، فرهنگ و امپرالیسم، ترجمه اکبر افسری، تهران، توس.
۴. لش، اسکات، جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.

منابع و مأخذ

۵. آبادیان، حسین، *اندیشه دینی و جنبش ضد رژی در ایران*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۶.
۶. ———، *روایت ایرانی جنگهای ایران و روس*، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۰.
۷. ———، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.
۸. آرنولد، توماس واکر، و آلفرد گیوم، *میراث اسلام*، ترجمه مصطفی علم، تهران، انتشارات مهر، ۱۳۲۵.
۹. آریا، غلامعلی، *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۵.
۱۰. آزنده، یعقوب (ترجمه و تدوین)، *ادبیات نوین ترکیه*، تهران، ۱۳۶۴.
۱۱. آقایی، بهمن، و خسرو صفوی، *اخوان المسلمين*، تهران، نشر رسام، ۱۳۶۵.
۱۲. آل احمد، جلال، *غرب زدگی در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران، ۱۳۷۵.
۱۳. آنونسو نالینو، کرلو، *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۹.
۱۴. آناندا گومارا، سوامی، مقدمه‌ای بر هنر هند، ترجمه امیرحسین ذکوگو، انتشارات روزنه، ۱۳۸۳.
۱۵. آیتی، محمد ابراهیم، *اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۱۶. ابراهیم تیموری، *عصری خبری یا تاریخ امتیازات در ایران*، تهران، اقبال، چ ۴، ۱۳۶۳.
۱۷. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.
۱۸. ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، قاهره، ۱۲۷۵ ق.
۱۹. ابن هبیرة، *الافصاح عن معانى الصحاح*، حلب، مكتبة الحلية، ج ۱، ۱۹۴۷.
۲۰. ابوزهرا، محمد، *امام الشافعی: حیاته و عصره، آراء و فقهه*، قاهره، دارالفنون العربی، ۱۳۶۷، ۲ ق / ۱۹۴۸.
۲۱. ———، *مالك: حیاته و عصره، آراء و فقهه*، قاهره، دارالفنون العربی، ۱۳۳۱ ق.
۲۲. ابی یوسف، *کتاب الخراج*، در: *موسوعة الخراج*، بیروت، بی تا.
۲۳. احمدی، یاپک، *خاطرات ظلمت*، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۲۴. احمدی میانجی، علی، *مکاتب الرسول*، قم، ۱۳۶۲.
۲۵. اردبیلی، ابن بزار (درودیش توکلی بن اسماعیل بزار)، *صفوة الصنا*، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبائی مجدد، تهران، زریاب.
۲۶. اردبیلی، احمدبن محمد، *زبدۃ البیان*، مقدمه..
۲۷. ارکون، محمد، و آخرون، *الاستشراق بین دعائه و معارضیه*، ترجمه هاشم صالح، دارالسافی، بیروت، ۲۰۰۰.
۲۸. استراتژی صهیونیسم در منطقه، *مؤسسة الأرض (ویژه مطالعات فلسطینی)*، انتشارات بین الملل اسلامی، ۱۳۶۳.
۲۹. اسدآبادی، سید جمال الدین، *مجموعه رسائل و مقالات*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، انتشارات کلبة شرق، ۱۳۸۱.

۳۰. اسکندر بیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران، دنیای کتاب.
۳۱. اسماعیل زاده، رسول، شاه اسماعیل صفوی خطایی (کلیات دیوان، نصیحتنامه، دهname، قوشمالار)، انتشارات بین المللی الهدی، بی تا.
۳۲. استاد نهضت آزادی ایران، تهران، نهضت آزادی ایران، ج ۱، ۱۳۶۱.
۳۳. اصفهانی، ابوالفرج، *الاغانی*، قاهره، ج ۵.
۳۴. اصفهانی، احمد بن عبدالله ابوالنعمیم، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت، ۱۹۸۷.
۳۵. اصلیل، حجت الله، زندگی و اندیشه میرزا ملکم خان نظام الدوله، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲.
۳۶. افتخاری، اصغر، «ابعاد اجتماعی برنامه امنیتی اسرائیل: دستور کاری برای قرن بیست و یکم»، *فصلنامه مطالعات امنیتی*، س ۴، ش ۴، پاییز ۱۳۸۲.
۳۷. افتخاری، اصغر، *جامعه شناسی سیاسی اسرائیل*، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۰.
۳۸. افرازیابی، بهرام، و سعید دهقان، *طالقانی و انقلاب*، تهران، نیلوفر، ج ۲، ۱۳۶۰.
۳۹. اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول و اوایل تیمور در ایران*، تهران، نشر نامک، ۱۳۷۶.
۴۰. ———، «فتوت و خلافت عباسی»، *مجلة شرق*، دوره یکم، ش ۶، خرداد ۱۳۱۰، ص ۱۰۱-۱۰۵.
۴۱. اکبرزاده، فریدون، نقش رهبری در نهضت مشروطه، *ملی نفت و انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز استاد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
۴۲. الحیمی، الروض النضیر، مقدمه.
۴۳. الزلمی، مصطفی، اسباب اختلاف الفقهاء فی احکام الشريعة، بغداد، الدار العربية، ۱۳۹۶ق.
۴۴. الگار، حامد، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ج ۲، ۱۳۶۹.
۴۵. الگود، سیویل، طب در دوره صفویه، ترجمه محسن جاوید، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
۴۶. امین، احمد، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، ۱۳۷۶.
۴۷. امینی، داود، *جمعیت فدانیان اسلام و نقش آن در تحولات سیاسی - اجتماعی ایران*، تهران، مرکز استاد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
۴۸. انصاری، حسن، «امین استرآبادی»، *دانشنامه المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۰.
۴۹. انصاری، عبدالله ابن محمد، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولانی، تهران، ۱۳۶۲.
۵۰. اورس، تیلان، ماهیت دوست در جهان سوم، ترجمه بهروز توانند، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.
۵۱. ایزوتسو، توشی هیکو، *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدراهی، تهران، ۱۳۶۰.
۵۲. باتلر، جودیت، *زان پل سارتر*، ترجمه خشاپار دیهیمی، تهران، کهکشان، ۱۳۷۵.
۵۳. بازرگان، مهدی، *انقلاب ایران در دو حرکت*، تهران، نهضت آزادی ایران، ج ۵، ۱۳۶۳.
۵۴. باسورث، ادموند کلیفورد، *سلسله های اسلامی*، ترجمه فریدون بدراهی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۵۵. باقی، عمادالدین، *جنپیش دانشجویی ایران از آغاز تا انقلاب اسلامی*، تهران، جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹.
۵۶. بخشی درباره مرجعیت و روحانیت (مجموعه مقالات)، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۹..
۵۷. براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر*، ترجمه رشید یاسی، تهران، انتشارات

سینا، ۱۳۴۵.

۵۸. بروزگر، حسین، «امیرخسرو دهلوی»، دانشنامه ادب فارسی، زیر نظر حسن انوشه، ج ۴، بخش اول.
۵۹. بروزن، سعید، زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، تهران، نشر مرکز، ج ۲، ۱۳۷۴.
۶۰. برکشلی، مهدی، «موسیقی»، ایرانشهر، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۲.
۶۱. بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر و پژوهش فرزان، ج ۳، ۱۳۷۸.
۶۲. بربتشارد، ایوانز، الانشو روپلوجیا الاجتماعیة، ترجمه احمد ابو زید، فاهره، ۱۹۸۰، ص ۱۶۲.
۶۳. بربیگز، مارتین س، «معماری و ساختمان»، در میراث اسلام، ترجمه مصطفی علم، تهران، انتشارات مهر، ۱۳۲۵.
۶۴. بصیرت‌منش، حمید، علما و رؤییم رضاشاه، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۶.
۶۵. بهار، ملک‌الشعراء، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۲۵.
۶۶. بهشتی سرشت، محسن، نقش علماء در سیاست از مشروطه تا انقلاب قاجار، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۶۷. بیات، بایزید، تذکرة همایون و اکبر، به تصحیح محمد هدایت حسن، تهران، انتشارات اساطیر.
۶۸. بیانی، خانبابا، تاریخ نظامی ایران، جنگهای دوره صفویه، بی‌جا، بی‌تا.
۶۹. بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۷۰. ———، مغلان و حکومت ایلخانی در ایران، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
۷۱. بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک، تهران، سازمان مجاهدین خلق ایران، ۱۳۵۴.
۷۲. بیرونی، ابوریحان، الصیدنه، کراچی، ۱۹۷۳.
۷۳. ———، تحقیق مالله‌ند، قم، ۱۳۷۶.
۷۴. بیضائی کاشانی، برتو، «تأثیر آیین جوانمردی در ورزش‌های باستانی»، تاریخ ورزش باستانی ایران (زورخانه)، تهران، ۱۳۳۷.
۷۵. بیل، جیمز، عقاب و شیر، ترجمه مهوش غلامی، تهران، نشر کوبه، ج ۱، ۱۳۷۱.
۷۶. پاکتچی، احمد، «ابوحینفه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵.
۷۷. ———، «ابویوسف»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶.
۷۸. ———، «احمد بن حنبل»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶.
۷۹. پانیکار، ک.م، آسیا و استیلای باختن، ترجمه محمد علی مهمید، تهران، روز، ۱۳۴۷.
۸۰. پرایس، کریستین، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
۸۱. ———، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۸۲. پوپ، آرتور، هنر ایران در گذشته و آینده، ترجمه عیسی صدیق، تهران، ۱۳۵۵.
۸۳. پورجوادی، نصرالله، «گزارش‌های ابو منصور اصفهانی در سیر الشلف و نفحات الانس»، معارف، دوره ۱۴، ش ۳، آذر-اسفند ۱۳۷۶.
۸۴. پورگشتال، هامر، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی‌علی‌آبادی، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۶۷.
۸۵. پی، رشید و و، سقوط بغداد، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
۸۶. پین، مایکل، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام بیزانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۸۷. تاجبخش، احمد، تاریخ صفویه (هنر، صنعت، ادبیات، علوم، سازمانها)، انتشارات توید شیراز، ۱۳۷۸.

۸۸. تاراجند، تأثیر اسلام در فرهنگ هند، ترجمه علی پیرنیا و عزالدین عثمانی، انتشارات پازنگ، ۱۳۷۴.
۸۹. تاریخ ایران دوره صفویان پژوهشی از دانشگاه کیمبریج، ترجمه یعقوب آزاد، نشر جامی، ۱۳۸۰.
۹۰. تشر، فراتس، و مقبول احمد، تاریخچه جغرافیا در تمدن اسلامی، ترجمه محمدحسن گنجی و عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۷۵.
۹۱. تقیزاده، سیدحسن، تاریخ علوم در اسلام، تهران، ۱۳۷۹.
۹۲. تیرنر، بریان، مارکس و نهایة الاستشراق، بیروت، مؤسسه الابحاث الجامعية، ۱۹۸۱.
۹۳. ثقی خراسانی، علی رضا، سیر تحولات استعمار در ایران، مشهد، نیکا، ۱۳۷۵.
۹۴. جاحظ، عمرو بن بحر، البیان و التبیین، قاهره، چاپ حسن سندوبی، ۱۳۵۱/۱۹۳۲.
۹۵. جامی، احمد، مقامات شیعی‌الاسلام حضرت خواجه عبدالله انصاری هروی، تهران، چاپ فکری سلجوqi، ۱۳۴۳.
۹۶. ———، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۳.
۹۷. جزری، ابوالعز، الجامع بین العلم و العمل، النافع فی صناعة الحیل، ترجمه محمدجواد ناطق، تهران، ۱۳۷۹.
۹۸. جعفریان، رسول، جریانها و سازمانهای مذهبی - سیاسی ایران (سالهای ۱۳۵۷-۱۳۲۰)، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۹۹. ———، منابع تاریخ اسلام، قم، ۱۳۷۶.
۱۰۰. جعفری، محمدتقی، فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشوای، تهران، ۱۳۷۳.
۱۰۱. جعیط، هشام، بحران فرهنگ اسلامی، ترجمه سید غلامرضا تهمی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۰۲. جلالی، غلامرضا، مشهد در بامداد نهضت امام خمینی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰۳. جنین، هورست ولدمار، تاریخ هنر، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۵۹.
۱۰۴. جورج، امری، جورج لوکاچ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، سمر - دفتر ویراسته، ۱۳۷۲.
۱۰۵. جهانگشای خاقان، (تاریخ شاه اسماعیل) مقدمه، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارس ایران و پاکستان، ۱۹۸۰.
۱۰۶. چارشیلی، اوژون، و اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸.
۱۰۷. حائری، (حاج شیخ عبدالکریم، مؤسس حوزه علمیه قم)، به کوشش عmad الدین فیاضی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰۸. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ج ۲، ۱۳۶۴.
۱۰۹. حز حاملی، محمدحسن، وسائل الشیعیة، قم، آل‌البیت، ۱۴۱۲، ج ۱۸.
۱۱۰. حسینیان، روح‌الله، بیست سال تکاپوی اسلام شیعی در ایران ۱۳۲۰-۱۳۳۰، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۱۱. ———، سه سال ستیز مرجعیت شیعه (۱۳۲۱-۱۳۲۳)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۱۲. حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
۱۱۳. حکیمی، محمدرضا، و دیگران، الحیاة، تهران، ج ۱، ۱۳۰۸.
۱۱۴. حنبلی بغدادی، ابن‌عمار، الفتوة.
۱۱۵. حنفی، حسن، الاصولیه الاسلامیه، قاهره، مکتبة مدبوی.
۱۱۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، تهران، دوستان و ناهید، ج ۱، ۱۳۷۷.
۱۱۷. خضری بیک، محمد، تاریخ التشريع‌الاسلامی، بنارس، اداره البحوث الاسلامیة، ۱۴۰۳ ق.

۱۱۸. خلجمی، عباس، اصلاحات امریکایی و قیام پانزده خرداد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۱۹. خواندمیر، حبیب السیر، زیر نظر محمد دبیر سیاپی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۲.
۱۲۰. خوانساری، محمد، روضات الجنات، تهران، ۱۳۴۷ق.
۱۲۱. —————، قوانین منطق صوری، تهران، ۱۳۴۶-۵۲.
۱۲۲. خورشاد بن قباد الحبیبی، تاریخ ایلچی نظام شاه، تصحیح محمد رضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مقابر فرهنگی، ۱۳۷۹.
۱۲۳. داینوویج، اسکار. ک. آ.، طرح یهودیان قبرس، نیویورک، انتشارات هرتزل، ۱۹۶۲.
۱۲۴. داناسرث، اکبر، سهروردی و ملاصدرا، تهران، ۱۳۴۸.
۱۲۵. دانش پژوه، محمد تقی، «از منطق ارسطو تا روش شناسی نوین»، مجله جلوه، س ۱، ش ۱، ص ۲۴.
۱۲۶. دراسات فی الحسبة والمحتسب عند العرب، بغداد، ۱۹۸۷.
۱۲۷. دکمیجان، هرایر، جنبش‌های اسلامی معاصر، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
۱۲۸. دنبیلی (مفتون)، عبدالرزاک، مآثرالسلطانیه، به کوشش غلام حسین صدری افشار، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۱.
۱۲۹. دورانت، ویل، تاریخ تمدن: مشرق زمین، گاهواره تمدن، تهران، علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۶۵.
۱۳۰. —————، مشرق زمین (گاهواره تمدن)، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۳۱. دوری، عبد العزیز، بحث فی نشأة علم التاریخ عند العرب، بیروت، ۱۹۹۳.
۱۳۲. دولافوز، ث. ف.، تاریخ هند، ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، کمیسیون معارف، ۱۳۱۶.
۱۳۳. دولاکامپانی، کریستیان، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهاشم، تهران، آگاه، ۱۳۸۰.
۱۳۴. دمداد، علی اکبر، امثال و حکم، ج ۲.
۱۳۵. دیماند، م. م.، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فربار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۱.
۱۳۶. رئیس نیا، مقدمه، نصوح مطراقچی، بیان منازل، تهران، ۱۳۷۹.
۱۳۷. رازی، ذکریا، سیرت فلسفی، ترجمه عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۵.
۱۳۸. راس، لرد کین، قرون هشتمانی، ترجمه پروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳.
۱۳۹. راعی گلوجه، سجاد، قاجاریه، انگلستان و قراردادهای استعماری، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۴۰. رامهرمزی، شهریار، عجائب الهند، ترجمه محمد ملک‌زاده، تهران، ۱۳۴۸.
۱۴۱. راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، نگاه، ج ۲، ۱۳۴۷.
۱۴۲. رجایی، فرهنگ، اندیشه سیاسی معاصر در جهان حرب، تهران، ۱۳۸۱.
۱۴۳. —————، پدیدۀ جهانی شدن وضعیت بشری و تمدن اطلحاتی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر آگاه، ۱۳۸۰.
۱۴۴. —————، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قوس، ۱۳۷۲.
۱۴۵. رجبی، محمد حسن، زندگینامه سیاسی امام خمینی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۴۶. رحمانیان، داریوش، چالش جمهوری و سلطنت در ایران؛ زوال قاجار و روی کار آمدن رضاشاه، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۱۴۷. رشید رضا، محمد، السنّة والشیعّة، قاهره، ۱۳۶۶.
۱۴۸. رشید منور، جمال، قدیم اسلامی مدارس، لاھور، بی تا.
۱۴۹. رضوی اطهر، عباس، تاریخ تصوف در هند، ترجمه منصور معتمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۸۰.

۱۵۰. رضوی، سید عباس، «سید جمال جمال حوزه‌ها، به کوشش نویسنده‌گان مجله حوزه»، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۱۵۱. رفایی، فؤاد بن سید عبدالرحمن، نفوذ صهیونیسم بر رسانه‌های خبری و سازمانهای بین‌المللی، ترجمه حسین سروقامت، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۷.
۱۵۲. رفیعی علام روشنی، علی، درآمدی بر دایرالمعارف کتابخانه‌های جهان، قم، ۱۳۷۴.
۱۵۳. رکن‌زاده آدمیت، محمد‌حسین، فارس و جنگ بین‌الملل، تهران، اقبال و شرکاء، ۱۳۴۹.
۱۵۴. رواسانی، شاپور، نهضت جنگل، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۵۵. روحانی، حمید، نهضت امام خمینی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۴.
۱۵۶. روزنیل، فرانس، تاریخ و تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسد‌الله آزاد، مشهد، ۱۳۶۵.
۱۵۷. روکاچ، نیویا، تروریسم مقدس اسرائیل، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، کیهان، ۱۳۶۵.
۱۵۸. روملو، حسن بیگ، احسن التواریخ، به تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۷.
۱۵۹. ریاحی، محمد‌امین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹.
۱۶۰. ریاض‌السلام، تاریخ روابط ایران و هند (در دوره صفویه و افشاریه)، ترجمه محمد‌باقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، تهران، سپهر، ۱۳۷۳.
۱۶۱. زاهدی، حسین ابدال، سلسله النسب صفویه، تهران، انتشارات ایرانمهر، ۱۳۲۰.
۱۶۲. زرگلی، خیرالدین، الاعلام، فاهره، ۱۲۲۷.
۱۶۳. زرگری‌نژاد، غلام‌حسین، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله ولایحه درباره مشروطیت)، تهران، کویر، ۱۳۷۴.
۱۶۴. —————، «کاوشی در اندیشه‌های سیاسی سید جمال الدین اسد‌آبادی»، اندیشه‌ها و مبارزات (مجموعه مقالات)، به کوشش غلام‌حسین زرگری‌نژاد و رضا رئیس طوسی، تهران، موسسه حسینیه ارشاد، ۱۳۷۶.
۱۶۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۷.
۱۶۶. ذکریا، فؤاد، «نقض الاستشراق و ازمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج»، مجلة فکر للدراسات والابحاث، ش ۱۰، ۱۹۸۶، ص ۴۷-۳۵.
۱۶۷. ذکریایی، محمد‌علی، درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، تهران، آذریون، ج ۳، ۱۳۷۸.
۱۶۸. ذمرشیدی، حسین، نقش آجر و کاشی در نمای مدارس، تهران، زمرد، ۱۳۷۸.
۱۶۹. ذهیر دیاب، محمد، «سازمان نظامی»، سیاست و حکومت رژیم صهیونیستی، مرکز مطالعات و تحقیقات اندیشه‌سازان نور، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۷۰. ذیباکلام، صادق، سنت و مدرنیته؛ ریشه یافی حل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران حصر قاجار، تهران، روزنہ، ۱۳۷۷.
۱۷۱. زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۲۳.
۱۷۲. —————، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۱۷۳. زیدان، عبدالکریم، المدخل للدراسة الشریعة الاسلامية، بیروت - عمان مؤسسه الرسالة، مکتب البشائر، ج ۱۱ / ۱۴۱۱، ۱۹۹۰.
۱۷۴. ساعی، احمد، مسائل سیاسی - اقتصادی جهان اسلام، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
۱۷۵. ساکت، محمد‌حسین، مقاد داوری در اسلام، مشهد، ۱۳۶۵.
۱۷۶. ساندوز، ج. ج.، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، امیرکبیر، ج ۲، ۱۳۶۳.

۱۷۷. سپهر (السان الملک)، محمد تقی، ناسخ التواریخ، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ج ۱، ۱۳۷۷.
۱۷۸. سجادی، سید صادق، «اقطاع»، دانزه المعرف بزرگ اسلامی، ج ۹.
۱۷۹. سرگین، فؤاد، تاریخ نگارش‌های عربی، ج ۳، تهران، خانه کتاب، ج ۳.
۱۸۰. سعید، ادوارد، الاستشراف، ترجمه کمال ابوذیب، بیروت، ۱۹۸۱.
۱۸۱. سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو، ج ۳، ۱۳۷۵.
۱۸۲. سلطان‌زاده، حسین، تاریخ مدارس ایران در عهد باستان تا تأسیس دارالفنون، تهران، آگاه، ۱۳۶۴.
۱۸۳. سمايلو فتش، احمد، فلسفه الاستشراف و اثرها فی الادب العربي المعاصر، قاهره، ۱۹۸۰.
۱۸۴. سهوروی، یحیی بن حبشه، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش کورین، تهران، ۱۳۸۰.
۱۸۵. سید قطب، معالم فی الطريق، دارالمشرق، بیروت - قاهره، ۱۹۸۰.
۱۸۶. سید کباری، علی‌رضا، حوزه‌های علمیه شیعه در گستره جهان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۱۸۷. سیف، احمد، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، تهران، نشر چشم، ۱۳۷۳.
۱۸۸. ———، پیش‌درآمدی بر استبداد‌سازی در ایران، تهران، چشم، ۱۳۷۹.
۱۸۹. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
۱۹۰. ———، در باب صفویان، ترجمه رمضان علی روح‌الله، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۱۹۱. شادمان، سید‌فخرالدین، «تسخیر تمدن فرنگی»، آرایش و پیرایش زبان، تهران، ۱۳۲۶.
۱۹۲. شاردن، سیا‌حتنامه شاردن، ترجمه محمدعباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.
۱۹۳. شاکر، محمود، المتنبی رسالت فی الطريق إلی ثقافتنا، قاهره کتاب الهلال، ۱۹۸۷.
۱۹۴. شاملو، ولی‌بن داوود بن قلی، قصص الخاقانی، تصحیح و باورقی سید‌حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱.
۱۹۵. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۳۷۱.
۱۹۶. شاو، استانفورد جی، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰.
۱۹۷. شبی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه داعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۸.
۱۹۸. شرابی، هشام، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمان عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۴.
۱۹۹. شرف‌الدین، علی‌بن عبدالکریم، الریزیدیة نظریة و تطبیق، العصر الحدیث، ج ۲، ۱۴۱۲ق.
۲۰۰. شریعتی به روایت اسناد ساواک، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۰۱. شریعتی، علی، از کجا آغاز کنیم؟ تهران، ۱۳۶۰.
۲۰۲. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، ۱۳۶۷.
۲۰۳. شریف، میان محمد، منابع فرهنگ اسلامی، ترجمه سید جلیل خلیلیان، تهران، ۱۳۵۹.
۲۰۴. شفایی، حسن، ملاک اصول استنباط، بی‌جا، ۱۳۵۳.
۲۰۵. شیمی، علی‌اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، علمی، ۱۳۷۰.
۲۰۶. شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد‌جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱.
۲۰۷. شهیدی دیگر از روحانیت، نجف، انتشارات روحانیون خارج از کشور، بی‌تا.
۲۰۸. شهیدی، سید‌جعفر، تاریخ تعلیلی اسلام، تهران، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۶۶.
۲۰۹. شیخ‌الاسلامی، محمد‌جواد، سیمای احمدشاه قاجار، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۲.
۲۱۰. شیخ‌فرشی، فرهاد، روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
۲۱۱. شیل، آن‌ماری، ادبیات اسلام هند، ترجمه یعقوب آزند، امیرکبیر، ۱۳۷۳.

۲۱۲. صاحبی، محمد جواد، آندیشه اصلاحی در نهضت‌های اسلامی، تهران، کیهان، ۱۳۶۷.
۲۱۳. صالح بن جناح، کتاب الادب والمروة، ترجمه و تصحیح سید محمد دامادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
۲۱۴. صبحی الصالح، النظم الاسلامیة؛ نشأتها وتطورها، بیروت، دارالعلم للملايين، ۱۹۸۰.
۲۱۵. صحیفه نور، به کوشش سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۰.
۲۱۶. صدر، حسن بن هادی، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، بغداد، ۱۳۸۱.
۲۱۷. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعه الکرام، الفنون الاسلام.
۲۱۸. صدر، سید محمد باقر، الاسلام یقود الحیاة.
۲۱۹. صرامی، سیف الله، حسبه یک نهاد حکومتی، قم، ۱۳۷۷.
۲۲۰. صفا، ذیقع ادبیات ایران، تهران، فردوس، ج ۲، ۱۳۳۶، ۵، ج ۱۳۷۳.
۲۲۱. —————، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط سده پنجم، تهران، ج ۱، ۱۳۵۶.
۲۲۲. طاهری، عبدالله ناصری، علل و آثار جنگهای صلیبی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۲۳. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ ق.
۲۲۴. طهرانی، آقا بزرگ، الذریعة، ج ۱۷، ۱۹.
۲۲۵. طهطاوی، سید محمد، غروب آفتاب در اندلس: علل انحطاط حکومت مسلمانان در اسپانیا، تهران، دارالصادقین، ۱۳۸۱.
۲۲۶. عبادی، منصور بن اردشیر، مناقب الصوفیه، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۲.
۲۲۷. عبدالجلیل، ج. م.، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرناش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳.
۲۲۸. عبد الرزاق، جعفر، الدستور و البرلمان فی الفکر السياسي الشیعی، بیروت، دارالله‌ادی، ۲۰۰۲.
۲۲۹. عبد‌السلک، انور، الاستشراق فی ازمه، الفکر العربي، مارس ۱۹۸۳.
۲۳۰. عبده، محمد، الامام محمد عبده سلسلة المعارف الحديثة، دارالقدس، بیروت، ج ۵، ۱۹۷۸.
۲۳۱. عزّتی، ابوالفضل، پیدائش و گسترش و ادوار حقوق اسلامی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۵۶.
۲۳۲. عطار، محمد بن ابراهیم، تذكرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰.
۲۳۳. عطایی، فرهاد، عوامل مؤثر در ایجاد حکومت صهیونیستی در فلسطین، مطالعات منطقه‌ای، ج ۵، ۱۳۷۹.
۲۳۴. عظیمی، رفیه سادات (تدوینگر)، نهضت جنگل به روایت اسناد وزارت امور خارجه، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۷.
۲۳۵. علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۵ و ۶ (در یک مجلد)، ۱۳۷۷.
۲۳۶. حمید زنجانی، عباس‌علی، انقلاب اسلامی ایران (عمل، مسائل و نتایم سیاسی)، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱.
۲۳۷. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰.
۲۳۸. عین القضاة، عبدالله بن محمد، دفاعیات عین القضاة همدانی: ترجمة رسالتہ شکوری الغریب، ترجمه و تحریث قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۰.
۲۳۹. غزالی، ابوحامد محمد، المتنفذ من الضلال والمنصع عن الاحوال، به کوشش محمد جابر، مصر، بی‌نا.
۲۴۰. غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۳۰۶ / ۱۹۸۶.

۲۲۱. هناری، حسنه‌ملی، روابط صفویه و ازیکان، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت خارجه، ج ۱، ۱۳۷۶.
۲۲۲. هباده، بوحید، تاریخ اسلامی و تشریعها، بیروت، المکتب التجاری للطباعة، ۱۹۶۶.
۲۲۳. فائزی نژاد، هایت اند، انالیس، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰.
۲۲۴. هارسی، ابونصر، احصاء العلوم، فاهره، ۱۹۴۸.
۲۲۵. هارسی، جلال الدین، زوایایی تاریک، تهران، حدیث، ۱۳۷۳.
۲۲۶. هارسی، هری جودج، تاریخ موسیقی خاور زمین، ترجمه بهزادباشی، تهران، ۱۳۶۶.
۲۲۷. —————، موسیقی، ترجمة مصطفی علم، تهران، انتشارات مهر، ۱۳۲۵.
۲۲۸. ذومنی، محمد، نقد خیال، نقد ادبی، در سبک هندی، نشر روزگار، ۱۳۷۱.
۲۲۹. فخراسی، ابراهیم، سردار جنگل، تهران، جاویدان، بی‌تا.
۲۳۰. فرامرزی، احمد، «تاریخ جغرافی در دوره اسلامی»، مجله تقدم، ش ۱، ص ۵۳۸.
۲۳۱. فراهانی مفرد، نهادی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۲۳۲. فرزند ملت در آینه انقلاب اسلامی، به کوشش مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ج ۱، ۱۳۶۱.
۲۳۳. فروید، نیکوین، ناخوشایندیهای فرهنگ، ترجمه امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
۲۳۴. فرهنگ روابط بین‌الملل، ترجمه حسن پستا، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۵.
۲۳۵. فربادون سکت، منتظر السلاطین، استانبول، ۱۲۷۴ ق.
۲۳۶. فلسفی، ناصرالله، «جنگ چالدران»، مجله دانشکده ادبیات، س ۱، ش ۲، ص ۱۱۱.
۲۳۷. —————، زندگانی شاه عباس، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۱.
۲۳۸. غلور، ولیم، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توسع، ج ۲.
۲۳۹. نهم، حسن، «قصة الاشتروبولوجيا»، عالم المعرفة، کوبیت، ش ۹۸، ۱۹۸۶.
۲۴۰. نژاد سرگن، تاریخ التراث العربي، ج ۱، جزء ۳ عربی.
۲۴۱. فائم مقام فراهانی، میرزا عیسی، احکام‌الجهاد و اسباب‌الرشاد، به کوشش غلام‌حسین زرگری نژاد، تهران، بقیه، ۱۳۸۰.
۲۴۲. فائمه‌الهادی، عبد‌الحلیم بن، الفراہۃ القرانیۃ: تاریخها، ثبوتها، صحیتها و احکامها، بیروت، ۱۹۹۹.
۲۴۳. فیادهانی، ناصر حسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دیر سباقی، تهران، زوار، ۱۳۷۳.
۲۴۴. فربادیانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵.
۲۴۵. —————، زندگینامه ریاضیدانان دوره اسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
۲۴۶. فربادیانی، زین‌العابدین، عملی پیشرفت اسلام و اتحاط مسلمین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۴۷. فربشی، محمد‌بن اسد، آذین شهرداری، چاپ و ترجمة جعفر شمار، تهران، ۱۳۶۰.
۲۴۸. فرزملی، محمد‌نقی، «امام خمینی، گفتمان احیاء و چالش با گفتمانهای خالب»، ایدن‌نولوژی، رهبری و فرایند انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات) موسسه چاپ و نشر حروج، ۱۳۸۲.
۲۴۹. فشیری، عبدالکریم‌بن هوازن، الرسالة التشیرية، چاپ معروف زربق و علی عبد‌الحید بلطفه‌جی، بیروت، ۱۹۸۸ / ۱۴۰۸.
۲۵۰. فطیل‌الدین شیرازی، محمدبن مسعود، شرح کلمة الاشراق سهروردی، به کوشش عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۸۰.

۲۷۱. قلقشندی، صیع الاعشی فی صناعة الانشاء، ج ۱.
۲۷۲. قمی، عباس، هدایة الا حباب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۷۳. قیس آل قیس، الایرانیون و الادب العربي، تهران، مؤسسه البحث و التحقیقات الثقافية، ج ۵، ۱۳۶۲.
۲۷۴. کاتوزیان، محمدعلی، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
۲۷۵. کاظم زاده، فیروز، روس و انگلیس در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۲۷۶. کاکایی، سیامک، «تأثیر طرح نظم نوین جهانی بر صلح اعراب و اسرائیل»، سلسله مقالات خاورمیانه‌شناسی، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، فروردین ۱۳۷۵.
۲۷۷. کخ، ابا، معماری هند، ترجمه حسین سلطان‌زاده، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۷۸. کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، تاریخ نوشه‌های جغرافیایی در جهان اسلامی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۷۳۱.
۲۷۹. کرباسچی، غلامرضا (تدوینگر)، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی (تاریخ حوزه علمیه قم)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ۱۳۸۰.
۲۸۰. کرمانشاهی، آقااحمد، مرآت الاحوال جهان‌نما، به تصحیح و اهتمام علی دوانی، تهران، مرکز اسناد انقلاب، ۱۳۷۵.
۲۸۱. کریمیان، علی‌رضا، جنبش دانشجویی در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
۲۸۲. کریمی، محمد، پشت نقاب صلح، تهران، کیهان، ۱۳۷۹.
۲۸۳. کروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ج ۱، ۱۳۵۷.
۲۸۴. کشی، محمد، معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸.
۲۸۵. کلاباذی، ابوبکر محمدبن ابراهیم، التعریف لمذهب اهل التصوف، دمشق، ۱۹۸۶.
۲۸۶. کلینی، الکافی فی الفروع.
۲۸۷. کواکبی، عبدالرحمان، طبایع الاستبداد، ترجمه عبدالحسین فاجار، به کوشش صادق سجادی، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۴.
۲۸۸. کورین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۷.
۲۸۹. کونل، ارنست، هنر اسلامی، ترجمه هوشنگ طاهری، تهران، توسع، ۱۳۵۵.
۲۹۰. کیانی‌نژاد، نورالدین، سیر هرفان در اسلام، تهران، اشرفی، ۱۳۶۶.
۲۹۱. گاردنر، برایان، کمپانی هند شرقی، ترجمه کامل حلیمی و منوچهر هدایتی، نشر پژوهه، ۱۳۸۳.
۲۹۲. گارودی، روزه، پرونده اسرائیل و صهیونیسم سیاسی، ترجمه نسرین حکمی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.
۲۹۳. گرجی، ابوالقاسم، مذالات حقوقی، ج ۲.
۲۹۴. گروسه، رنه، تاریخ جنگکهای صلیبی، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران، نشر فروزان، ۱۳۷۷.
۲۹۵. گل‌بیدی، حسین، آیت‌الله کاشانی و نفت، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۹۶. گل‌محمدی، احمد، جهانی شدن، هویت، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۲۹۷. گیلانی، عبدالکریم، حاشیه‌الانسان‌الکامل، قاهره، ۱۹۵۸.
۲۹۸. گیلانی، قمر، فی التصوف الاسلامی، مفهومه و تطوره و اعلامه، بیروت، ۱۹۶۲.
۲۹۹. لاکوست، ایو، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مظفر مهدوی، تهران، ۱۳۶۳.

۳۰۰. لوپون، گوستاو، تاریخ تمدن اسلام و حرب، ترجمه به دش محبی، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۷.
۳۰۱. لوکاس، هنری، تاریخ تمدن ترجمه ماحسن آذرگنگ، تهران، ۱۳۶۶.
۳۰۲. ماله، آبر، و زول ابراکت، تاریخ قریب و سلطنت دوم، ترجمه عبدالحسین هژیر، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۹.
۳۰۳. ماهرالنقش، محمود، طرح و اجرایی تئیین در کشاورزی ایران: دوره اسلامی، تهران، موزه رضا عباسی.
۳۰۴. مایر، فریتس، ابوسعید اجی خسیر، حقیقت و انسانه، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران، ۱۳۷۸.
۳۰۵. مبارک، زکی، اصلاح اجتماعی فی لادب عربی، قاهره، ۱۳۵۴ق.
۳۰۶. مبارک، شیخ ابوالفضل، اکبریت، به کوشش خلیفه طباطبائی مجدد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات.
۳۰۷. منقی، علی بن حسام الدین، تحریم، فی سن القوافل والاعمال، بیروت، ۱۹۹۸، ۱.
۳۰۸. محجوب، محمد جهانی، سیوی در تاریخ فتوت.
۳۰۹. محقق داماد، سید مصطفی، بندری، دانشنامه اعراف بزرگ اسلامی، زیر نظر سید محمد کاظم موسوی پنجوردی، ۲.
۳۱۰. محمد الساداتی، احمد، تاریخ مسلمین فی شبه القاره آنہن و باکستانیه و حضارتهم، مکتبة نهضة الشرق، جامعه الفاطمه، الطیعة الشانه، ۱۹۱۰.
۳۱۱. محمد المسیری، عبدالوهاب، صہبیتیه، ترجمه الواء روبدباری، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.
۳۱۲. محمد امزیان، محمد، منبع بحث اجتماعی، بین الموضعیة والمعیاریة، هیرندن، فیرجینیا، الولايات المتحدة الامريكیة، ۱۹۹۱ / ۱۴۱۲.
۳۱۳. محمدحسن، زکی، هنر ایران، ترجمه محمد ابراهیم افیلی، انتشارات صدای معاصر، ۱۳۷۷.
۳۱۴. تحقیقاتی، صبحی رجب، فلسفة تشريع فی الاسلام، بیروت، دارالعلم للملائین، چ ۵، ۱۹۸۰.
۳۱۵. محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان‌فدا، تهران، علمی، ۱۳۶۳.
۳۱۶. مددپور، محمد، تعجیبات حکمت معنوی در هنر اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴.
۳۱۷. —————، سیر تفکر معاصر؛ تجدد و دین‌زادایی در اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان نظام‌الدوله، تهران، تربیت، ۱۳۷۶.
۳۱۸. —————، سیر تفکر معاصر، کتاب دوم: تجدد و اصلاح دین در اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران، تربیت، ۱۳۷۲.
۳۱۹. مدرس رضوی، محمد تقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۵۲.
۳۲۰. مدرسی چهاردهی، نورالدین، سلسله‌های صوفیه ایران، تهران، انتشارات بتونک، ۱۳۶۰.
۳۲۱. مدرسی طباطبائی، سید حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸.
۳۲۲. مدیرشانه چی، کاظم، علم الحدیث، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۲.
۳۲۳. مراد، آ، حامد الگار، و دیگران، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، ترجمه محمد مهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
۳۲۴. مرصع رنگین، منتخب از آثار نفیس خوشنویسان بزرگ ایران تا نیمة قرن چهاردهم، تهران، انتشارات انجم خوشنویسان ایران، چ ۱، ۱۳۶۲، چ ۲، ۱۳۶۶.
۳۲۵. مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجار، تهران، زوار، چ ۲، ۱۳۷۱.

- .۳۲۶. مصاحب، غلامحسین (سرپرست)، دایرةالمعارف فارسی، ج ۱.
- .۳۲۷. مصطفی، جواد «مقدمة» الفتوة، نوشته ابن عمار حنبلي بغدادی.
- .۳۲۸. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، بخش اصول فقه، تهران، ۱۳۶۳.
- .۳۲۹. ———، احیاء تفکر اسلامی، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
- .۳۳۰. ———، ده گفتار (مجموعه مقالات)، تهران، صدرای، چ ۵، ۱۳۷۳.
- .۳۳۱. ستاح، الهمه، و وهاب ولی، نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه، تهران، ۱۳۷۴.
- .۳۳۲. مک ورت، لدل، «گناه تکنولوژی مدیریت: دعوت هیدگر به تفکر»، فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.
- .۳۳۳. مکی، حسین، تاریخ بیست ساله ایران، تهران، علمی، ۱۳۷۴.
- .۳۳۴. سلایی توانی، علیرضا، مجلس شورای ملی و تحکیم دیکتاتوری رضاشاه، تهران، مرکز استاد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
- .۳۳۵. ———، مشروطه و جمهوری؛ ریشه‌های نابسامانی نظام دموکراتیک در ایران، تهران، گستره، ۱۳۸۱.
- .۳۳۶. منظور الاجداد، محمدحسین (تدوینگر)، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، تهران، شیرازه، ۱۳۷۹.
- .۳۳۷. موسوعة الفقه الاسلامی، قاهره، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، ج ۱، ۱۳۹۰.
- .۳۳۸. مولوی، جلال الدین محمدبن محمد، مثنوی معنوی، تصحیح و ترجمة رینولد البن نیکلسون، تهران، ۱۳۸۱.
- .۳۳۹. مومن، ولنگانگ ج، تظریه‌های امپریالیسم، ترجمه احمد ساعی، تهران، قوس، ۱۳۷۶.
- .۳۴۰. مهدوی، عبدالرضا هوشنج، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- .۳۴۱. میثمی، لطف‌الله، از نهضت آزادی تا مجاهدین، تهران، صمدیه، ج ۱، ۱۳۷۸.
- .۳۴۲. میرفدرسکی، احمد، پیدایش و سقوط امپراتوری مستعمراتی پرتغال در هند، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۱.
- .۳۴۳. سیکل، آندره، با همکاری هانری لوران، اسلام و تمدن اسلامی، ترجمه حسن فروغی، تهران، ۱۳۸۱.
- .۳۴۴. سیه‌لی، آلدو، علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان، ترجمه محمد رضا قدس رضوی، تهران، ۱۳۷۱.
- .۳۴۵. مؤنس، حسین، سپیده دم اندلس، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.
- .۳۴۶. نائینی، میرزا حسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۸، ۱۳۶۱.
- .۳۴۷. نجاتی، غلام‌رضا، ثبت سال خدمت و مقاومت (خاطرات مهندس مهندی بازرگان)، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ج ۱، ۱۳۷۵.
- .۳۴۸. نجاتی، غلام‌رضا، تاریخ سیاسی بیست ساله ایران، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۳.
- .۳۴۹. نجفی، رضا، «نیجه و ارزیابی هرب»، هرب و غرب‌شناسی، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
- .۳۵۰. نجفی، موسی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸.
- .۳۵۱. ———، تعامل دیانت و سیاست در ایران، تهران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸.
- .۳۵۲. ———، و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران؛ بررسی مؤلفه‌های دین - حاکمیت - مدنیت و تکوین دولت - ملت در گستره هويت ملي ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران،

۳۵۳. نصر، سیدحسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ج ۲، ۱۳۵۹.
۳۵۴. نصر، محمدعارف، *التنمية السياسية المعاصرة*، هیرنندن فیرجینیا، الولايات المتحدة الامريكیه، ۱۹۹۲/۱۴۱۲.
۳۵۵. نظام الدین زاده، حسن، هجوم روس و اقدامات رؤسای دین برای حفظ ایران، به کوشش نصرالله صالحی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۷.
۳۵۶. نقیی، شادی، *عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم، ۱۳۷۹.
۳۵۷. نگارستان خط، *مجموعه آثار میرزا غلامرضا اصفهانی*، به کوشش احمد سهیل خوانساری، اصفهان، پاژنگ، [بی تا].
۳۵۸. نوابی، عبدالحسین، *روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه*، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
۳۵۹. نیکلسون، رینولد، *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه محمدباقر معین، تهران، ۱۳۵۷.
۳۶۰. وات، مونتگمری، *اسپانیای اسلامی*، ترجمه محمدعلی طالقانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
۳۶۱. وادلا، ر، *خلیج فارس در عصر استعمار*، ترجمه شفیع جوادی، تهران، سحاب، ۱۳۵۶.
۳۶۲. واعظ کاشفی سبزواری، مولانا حسین، *فتوات نامه سلطانی*، مقدمه محمد جعفر محجوب، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳۶۳. واله قزوینی اصفهانی، محمد یوسف، ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم، تصحیح محمد رضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مقاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
۳۶۴. ولی، ژیوا، *دایرة المعارفهای فارسی*، تهران، توسعه، ۱۳۷۹.
۳۶۵. وطن خواه، مصطفی، *موائع تاریخی توسعه نیافتگی در ایران*، تهران، ۱۳۸۰.
۳۶۶. ولایتی، علی اکبر، ایران و مستله فلسطین براساس استناد وزارت امور خارجه (۱۸۹۷-۱۹۳۷)، ۱۳۱۵-۱۳۱۵ق، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۳۶۷. وهب الجبوری، یحیی، *الخط والكتابة فى الحضارة العربية*، بیروت، ۱۹۹۴.
۳۶۸. حالاًید، مالدین، و هرمان گوتنس؛ هنرمند و ایرانی، هندو اسلامی، ترجمه یعقوب آزاد، انتشارات مولی، ۱۳۷۶.
۳۶۹. هانتینگتون، ساموئل، *نظریة برخورد تمدنها*، ترجمه مجتبی امیری، تهران، ۱۳۷۴.
۳۷۰. هجویری، علی بن عنیان، *کشف المحجوب*، به تصحیح ڈوکوفسکی، تهران، طهوری، ج ۲، ۱۳۷۱.
۳۷۱. هنری لطیف پور، بدالله، *فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز استناد انقلاب اسلامی، ج ۲، ۱۳۸۰.
۳۷۲. هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، *تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی*، تهران، امیرکبیر، ج ۵، ۱۳۷۵.
۳۷۳. هیدجی، محمد علی، *رساله دخانیه*، به کوشش علی اکبر ولایتی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱.
۳۷۴. هیرز، استوارت، *هجرت اندیشه اجتماعی*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۳۷۵. هیل، دونالدز، «مهندسی مکانیک در میان مسلمانان»، ترجمه مصوصی همدانی، نشر دانش، س ۳، ش ۴، ص ۴۰-۵.
۳۷۶. یاحسینی، قاسم، *رجیس علی دلواری؛ تعامل نظامی بریتانیا و مذاومت جنوب*، تهران، شیرازه، ۱۳۷۶.
۳۷۷. یادها و یادمانها از آیت الله سید مصطفی خمینی، به کوشش کمیته علمی کنگره شهید آیت الله سید مصطفی خمینی، تهران، ج ۱، ۱۳۷۶.

۳۷۸. پاران امام به روایت اسناد ساواک (شهید آیت الله دکتر سید محمد حسین (پیرشی)، اهواز، مرکز بوئرسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۸).
۳۷۹. پاران امام به روایت اسناد ساواک (شهید محمد علی رجایی)، تهران، مرکز بوئرسی اسناد نارنجی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۸.
۳۸۰. یعقوبی، محمد بن واسیع، تاریخ یعقوبی، ترجمه عبدالحمد آیتی، ح ۲، اهواز، ۱۳۷۹.
۳۸۱. یوسفی اشکوری، حسن، در تکاپوی آزادی، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، ح ۱، ۱۳۷۶.
382. Albert Hourani, *Arable Thought in the Liberal Ages*, Oxford: University Press, 1962
383. *Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1993
384. *Encyclopedia of Islam*, New Edition, S.V."musiki", (by O. Wright)
385. Haiko Haumann, *Judaism and Zionism, The First Zionist Congress in 1897*, Basel, 1997
386. Hüseyin, Yıldızaydin, "Düşünce ve bilim Tarihi (1300-1600)", in *Türkiye Tarihi*, ed. Sina Akşın, vol. 2
387. John L. Usposito, *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Miami: Florida International University Press
389. Kumar, Raj *Surrey of Medieval India*, New Delhi 1999
390. Neşet, Çapataş, *Makaleler ve İncelemeler*, konya 1983
391. Sander Oral, *Siyasi Tarih*, Ank. 1989
392. *Türkiye Tarihi*

Islamic Culture & Civilization

Dr. A.Velayati

دھاد نہایتگی مقام معلم رهبری در دانشگاهها

مرکز برنامه ریزی و تدوین متون درسی

نشر معارف

تلفگنس: ۰۳۵۱-۷۷۴۴۶۱۶